HISTORIA Y ELEMENTOS DE LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

TOMO II

Selección realizada con la dirección de Irving Louis Horowitz



EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Historia y elementos de la sociología del conocimiento

Tomo II

Contenido y contexto de las ideas sociales

Selección de artículos realizada bajo la dirección de

IRVING LOUIS HOROWITZ

EUDEBA EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

AUTORES DE LOS CAPÍTULOS DE ESTA OBRA

WERNER STARK
ARNE NAESS
JACQUES BARZUN
GEORG LUKACS
TOM B. BOTTOMORE
ROBERT K. MERTON
KARL MARX
HANS SPEIER
ALFRED SCHÜTZ
KARL MANNHEIM
C. WRIGHT MILLS
VILFREDO PARETO
DENNIS H. WRONG
THEODORE ABEL
JOSEPH B. GITTLER
PAUL HONIGSHEIM
SIGMUND FREUD
MAX WEBER
BRONISLAW MALINOWSKI
MIRCEA ELIADE
ROBERT S. COHEN
HANS REICHENBACH
EDGAR ZILSEL
GERARD L. DE GRÉ
GEORG SIMMEL
JOSEPH SCHUMPETER
ROBERT MICHELS
WERNER SOMBART
ERNST CASSIRER
JOSEPH S. ROUCEK
STANLEY MOORE
GWYNN NETTLER
SEYMOUR MARTIN LIPSET
IRVING LOUIS HOROWITZ
TALCOTT PARSONS
RAYMOND RUYER
GLENN NEGLEY
J. MAX PATRICK
DAVID RIESMAN
ERNST BLOCH
RUTH BENEDICT
HADLEY CANTRIL
PAUL F. LAZARSFELD
JEROME M. LEVINE
GARDNER MURPHY
GINO GERMANI
LEWIS C. COPELAND
MAX SCHELER
ARTHUR K. DAVIS
THELMA Z. LAVINE
JACQUES J. MAQUET
KURT H. WOLFF
J. D. BERNAL
JEROME F. SCOTT
R. P. LYNTON
RALF DAHRENDORF
F. S. C. NORTHROP

TEMAS DE EUDEBA / SOCIOLOGÍA

Los artículos del tomo II
han sido traducidos por
ROXANA BALAY, DOROTEA FURTH, CARLOS GUERRERO,
PABLO LEVÍN, JOSÉ ARTURO NAPOLITANO, MARTHA
NEPOMNESCHI, NOEMÍ ROSENBLATT y MAGALÍ SARFATTI

La revisión técnica estuvo a cargo del compilador,
con el asesoramiento de

ELISEO VERÓN, DANIELLE SALTI y JOSÉ ARTURO NAPOLITANO

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES — Florida 656
Fundada por la Universidad de Buenos Aires

Hecho el depósito de ley

IMPRESO EN LA ARGENTINA — PRINTED IN ARGENTINA

INDICE ABREVIADO DEL TOMO I

PRIMERA PARTE. HISTORIA DE LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

SEGUNDA PARTE. FUNCIÓN Y ESTRUCTURA DE LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

TERCERA PARTE. DIMENSIONES METODOLÓGICAS DE LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

CUARTA PARTE. DETERMINACIÓN SOCIAL DE LAS IDEAS RELIGIOSAS

QUINTA PARTE. DETERMINACIÓN SOCIAL DE LAS IDEAS CIENTÍFICAS

INDICE DEL TOMO II

PRÓLOGO XI

PRIMERA PARTE. IDEOLOGÍA: CONTENIDO Y CONTEXTO

I. La ideología bonapartista 3
(ROBERT MICHELS)

II. "Weltanschauung", ciencia y economía 13
(WERNER SOMBART)

III. La función del mito en la vida social del hombre 24
(ERNST CASSIRER)

IV. La ideología como medio de control social 36
(JOSEPH S. ROUCEK)

V. Ideología y alienación 46
(STANLEY MOORE)

VI. Una medida de la alienación 58
(GWYNN NETTLER)

VII. ¿El fin de la ideología? 72
(SEYMOUR MARTIN LIPSET)

SEGUNDA PARTE. LA TRANSICIÓN DE LA IDEOLOGÍA A LA UTOPÍA

VIII. Formalización de la teoría general de la ideología y la utopía 87
(IRVING LOUIS HOROWITZ)
IX. La institucionalización de las ideologías 100
(TALCOTT PARSONS)
X. Caracteres generales de las utopías sociales 109
(RAYMOND RUYER)
XI. La búsqueda de utopía 122
(GLENN NEGLEY y J. MAX PATRICK)
XII. Autonomía y utopía 130
(DAVID RIESMAN)
XIII. Utopía, libertad y orden 136
(ERNST BLOCH)

TERCERA PARTE. CONCIENCIA, COMUNICACIÓN Y CULTURA

XIV. Continuidad y discontinuidad del condicionamiento cultural 147
(RUTH BENEDICT)
XV. La invasión marciana: La falsa conciencia en acción 157
(HADLEY CANTRIL)
XVI. Los medios de difusión y las masas 171
(PAUL F. LAZARSFELD)
XVII. Aprendizaje y olvido de material ideológico 182
(JEROME M. LEVINE y GARDNER MURPHY)
XVIII. Las clases populares y las actitudes autoritarias 192
(GINO GERMANI)
XIX. Las funciones de una ideología racial 204
(LEWIS C. COPELAND)

CUARTA PARTE. NORMAS SOCIALES Y VALORES HUMANOS

XX. Doctrina de la relación básica entre el hecho científico y el natural 215
(MAX SCHELER)
XXI. Teoría social y problemas sociales 225
(ARTHUR K. DAVIS)
XXII. El naturalismo y el análisis sociológico del conocimiento 244
(THELMA Z. LAVINE)
XXIII. Sociología del conocimiento y filosofía del conocimiento.. 258
(JACQUES J. MAQUET)

XXIV. Lo singular y lo general: hacia una filosofía de la sociología.......... 275
(KURT H. WOLFF)

QUINTA PARTE. ACCIÓN SOCIAL Y COMPRENSIÓN HUMANA

XXV. El efecto de las formas sociales sobre la ciencia social .. 299
(J. D. BERNAL)

XXVI. Problemas relativos a la obtención y evaluación de los datos sociales 305
(JEROME F. SCOTT y R. P. LYNTON)

XXVII. Más allá de la utopía: hacia una nueva orientación del análisis sociológico 313
(RALF DAHRENDORF)

XXVIII. El carácter del pensamiento occidental 317
(F. S. C. NORTHROP)

NOTAS BIOGRÁFICAS SOBRE LOS COLABORADORES 325

Primera parte

IDEOLOGÍA: CONTENIDO Y CONTEXTO

CAPÍTULO I

LA IDEOLOGIA BONAPARTISTA *

ROBERT MICHELS

Napoleón I, como cabeza del Estado, deseaba ser considerado como el elegido por el pueblo. En sus actividades públicas, el emperador se jactaba de deber su poder solo al pueblo francés. Después de la batalla de las Pirámides, cuando su gloria llegaba al apogeo, el general exigió imperiosamente que debía conferírsele el título de *premier représentant du peuple,* aunque hasta ese momento el título de "representante del pueblo" había estado reservado exclusivamente para los miembros de los cuerpos legislativos.[1] Más tarde, cuando por medio de un plebiscito fue elevado al trono de Francia, declaró que consideraba que su poder se basaba exclusivamente en las masas.[2] La interpretación bonapartista de la soberanía popular era una dictadura personal otorgada por el pueblo de acuerdo con las normas constitucionales.[3]

El cesarismo de Napoleón III se fundaba en medida aún mayor en el principio de la soberanía popular. En su carta a la Asamblea Nacional escrita desde Londres el 24 de mayo de 1848, el pretendiente a la corona reconocía a la República Francesa, que era la cuestión de la revolución de

* ROBERT MICHELS, *Political Parties*, Glencoe, The Free Press, 1958.

1 LOUIS NAPOLÉON BONAPARTE, *Idées napoléoniennes,* 1839, ed. italiana, Pelazza, Turín, 1852, pág. 74.

2 *Ibid.,* pág. 119.

3 A veces, en verdad, se le daba a la expresión "soberanía popular" un sentido casuístico que la despojaba de todo significado práctico. Así, Napoleón decía en Santa Elena: *Le premier devoir du prince est de faire ce que veut le peuple; mais ce que veut le peuple n'est presque jamais ce qu'il dit; sa volonté, ses besoins doivent se trouver moins dans sa bouche que dans le coeur du prince* (EMMANUEL AUGUSTI DIEUDONNÉ LAS CASES, *Mémorial de Ste. Hélène*, París, 1821, vol. II, pág. 82). Este planteo se escucha a menudo en las declaraciones públicas de los jefes de los partidos modernos (*Cf.* págs. 162 y 163 de R. MICHELS, *Political Parties*, ed. cit.).

febrero y estaba fundada en el sufragio universal. Al mismo tiempo reclamaba para él, y a expensas del rey exiliado Luis Felipe, un derecho hereditario a la insurrección y al trono. Aquel reconocimiento y este reclamo él los derivaba de un mismo principio. Con orgullo y humildad simultáneos escribía: *En présence d'un roi élu par deux cents députés, je pouvais me rappeler être l'heritier d'un empire fondé sur l'assentiment de quatre millions de français; en présence de la souveraineté nationale (résultante du suffrage universel), je ne peux et ne veux revendiquer que mes droits de citoyen français.*[4] Pero Napoleón III no se limitó a reconocer meramente a la soberanía popular como la fuente de su poder, sino que hizo de tal soberanía la base teórica de todas sus actividades prácticas. Se hizo popular en Francia declarando que se consideraba a sí mismo como el mero órgano ejecutivo de la voluntad colectiva manifestada en las elecciones, y que estaba completamente a disposición de dicha voluntad, preparado para aceptar en todo sus decisiones.[5] Con gran astucia, continuamente repetía que él no era más que un instrumento, una criatura de las masas. Cuando aún era presidente declaró en un discurso que estaba preparado, según lo que dictaran las circunstancias, para la *abnégation* o para la *persévérance* o, en otras palabras, que estaba listo para irse o para quedarse.[6] Fue el puro espíritu bonapartista el que expresó Ollivier, el depositario de los sellos, cuando declaró en la Cámara, en una de las tormentosas sesiones del verano de 1870: *Nous vous appartenons; vous nous reprendrez quand vous voudrez, nous serons toujours là pour subir vos reproches et vos anathèmes.*[7]

El bonapartismo reconoció la validez de la voluntad popular hasta el extremo de conceder a tal voluntad el derecho de auto-destrucción: la soberanía popular podía suprimirse a sí misma. Empero, si miramos el asunto desde un punto de vista puramente humano, la soberanía popular es inalienable. Además, si pensamos en las generaciones futuras, parece ilógico e injusto que los de la generación presente deban reclamar el derecho moral de renunciar en nombre de sus descendientes. En consecuencia, los demócratas de la época napoleónica insistieron con la mayor energía que el poder de la soberanía popular estaba limitado hasta ese punto, que no llevaba consigo ningún derecho de abdicación.[8] El bonapartismo es la teoría del dominio individual originado en la voluntad colectiva, pero tendiente a emanciparse de esa voluntad y a volverse a su soberano. En su pasado democrático encuentra un escudo contra los peligros que pueden amenazarlo en su

[4] EUGÉNE TENOT, *Paris en Décembre 1851, Études historiques sur le Coup d'État*, Le Chevalier, París, 1868, pág. 10.

[5] VÍCTOR HUGO, *Napoléon le Petit*, Jeffs, Londres, 1852, pág. 54.

[6] E. TENOT, *Paris en Décembre 1851*, ed. cit., pág. 26.

[7] GARNIER PAGÉS, *L'Opposition et l'Empire. Dernière Séance du Corps Législatif, 1870*. Bibl. Démocratique, París, 1872, pág. 157.

[8] G. B. A. GODIN. *La Souveraineté et les Droits du Peuple*, Bibli Dém., París, 1874, págs. 115 y sigs.

presente antidemocrático.[9] En el bonapartismo, el dominio de César (como decía una frase ingeniosa de los últimos años del Segundo Imperio) se convierte en un órgano regular de la soberanía popular. *Il sera la démocratie personnifiée, la nation faite homme.*[10] Es la síntesis de dos conceptos antagónicos, la democracia y la autocracia.[11]

[9] EMILE LITTRÉ, en su *Dictionnaire de la Langue française* (Hachette, París, 1863), bajo la palabra *Césarisme,* habla de *"princes portés au gouvernement par la démocratie, mais revêtus d'un pouvoir absolu"*, vol. I, pág. 534.

[10] EDOUARD LABOULAYE, *Paris en Amérique,* Charpentier, París, 1869, 24ª ed., pág. 381. La concepción bonapartista de la soberanía popular no es democrática, pero, por otro lado, de ninguna manera coincide con la concepción política de la monarquía legítima. Jurieu, un pastor protestante, se esforzó en el siglo XVII por encontrar un fundamento teórico para la monarquía absoluta en la soberanía popular, pero sin éxito. Bossuet, el más grande escritor sobre la idea del Estado en los días de Luis XIV, parafraseó las ideas de Jurieu en las siguientes palabras irónicas: *"Le peuple fait les souverains et donne la souveraineté; donc le peuple possède la souveraineté et la possède dans un degré plus éminent; car celui qui communique doit posséder ce qu'il communique, d'une manière plus parfaite, et quoiqu'un peuple qui a fait un souverain ne puisse plus exercer la souveraineté par lui-même, c'est pourtant la souveraineté du peuple qui est exercée par le souverain; et l'exercice de la souveraineté qui se fait par un seul, n'empêche pas que la souveraineté ne soit dans le peuple comme dans sa source, et comme dans son premier sujet* (BOSSUET, *Cinquiéme Avertissement aux Protestants sur les Lettres de M. Jurieu contre l'Histoire des Variations* Œuvres, París, 1743, vol. IV, pág. 280). Solo en tiempos muy recientes, en los que, como hemos visto, ciertos oportunistas se han esforzado por justificar la monarquía desde un punto de vista democrático, la tentativa de Jurieu ha sido revivida, aunque en una forma algo diferente. En Alemania, Friedrich Naumann lanzó la consigna de "Democracia e Imperio" (*Demokratie und Kaisertum*). En Italia, Ettore Sacchi, el líder del partido burgués-radical, ha fundado su aceptación de la monarquía sobre la opinión de que (en Italia) ella es una institución democrática, en primer lugar porque ha sido expresamente sancionada por el pueblo, y en segundo lugar porque la monarquía es ahora aceptada tácitamente por todos (GIUSEPPE RENSI, *Gli "Ancien Régime" e la Democrazia diretta,* Colombi, Belinzona, 1902, pág. 7). Puede señalarse, sin embargo, que en el plebiscito de 1861, en el cual el pueblo que había sido liberado de sus príncipes se declaró a favor del gobierno de la Casa de Saboya, la cuestión había sido planteada en realidad de tal manera que no había otra alternativa, porque la disyuntiva propuesta era la monarquía o nada en absoluto. Además, si fuéramos a aceptar el principio de que la tolerancia tácita significa aprobación, toda situación política, a excepción de la rebelión abierta de los gobernados, estaría establecida sobre un fundamento granítico de democracia. Pero tal idea de la democracia es ilógica, tan falsa como la lógica de esos malos gobiernos que, como dice Macaully en uno de sus discursos, se justifican a sí mimos apelando al aforismo que dice: si el pueblo es revoltoso, no está maduro para la libertad; si es apacible, no desea la libertad.

[11] Hohenlohe relata que en 1874, cuando era embajador en París,

Una vez elegido, el escogido del pueblo no puede ser objeto de oposición alguna. Él personifica a la mayoría, y toda resistencia a su voluntad es antidemocrática. El jefe de una democracia tal es inamovible, pues la nación, habiendo hablado una vez, no puede contradecirse a sí misma.[12] Él es, además, infalible, pues *l'Elu de six millions de suffrages exécute les volontés du peuple, il ne les trahi pas.* Es razonable y necesario que los adversarios del gobierno deban ser exterminados en nombre de la soberanía popular, pues el elegido del pueblo actúa dentro de sus derechos como representante de la voluntad colectiva, establecido en su posición por una decisión espontánea.[13] Son los electores mismos, se nos asegura, quienes exigen del elegido del pueblo que emplee severas medidas represivas, que use la fuerza, que concentre toda la autoridad en sus propias manos.[14] Una de las consecuencias de la teoría de la voluntad popular subsumida en el ejecutivo supremo es que los elementos que intervienen entre éste y la primera, los funcionarios públicos, deben ser mantenidos en un estado de la

---

alguien le dijo que el francés es *démocrate* y *authoritaire*. En consecuencia el imperio era la mejor forma de gobierno para los franceses y la esperanza del futuro, pues esta forma de gobierno satisfacía ambas necesidades populares (*Denkwürdigkeiten*, ed. cit., vol. II, pág. 126). Napoleón III caracterizó admirablemente la naturaleza del bonapartismo cuando dijo de su sistema que estaba fundado en la democracia, puesto que todos sus poderes eran otorgados por el pueblo, mientras que su organización era jerárquica, puesto que tal organización era esencial para estimular las capacidades que dormitan en los diversos grados de la sociedad (*Idées napoléoniennes*, ed. cit., pág. 83).

[12] En el tiempo de Napoleón I se hacía una distinción sutil entre las palabras *émaner* y *résider*. En 1814, el Conde Molé observó al Emperador que en la declaración del Consejo había ciertas palabras peligrosas que nada recordaban tanto como los principios de 1793: *Elle commence par "toute souveraineté réside dans le peuple". Avec ce principe le peuple peut changer de gouvernement et de monarque tous les jours; il donne et retire à son gré la couronne, il pourra la refuser à votre fils; encore, s'il y avait* émane, *on pourrait dire qu'en délèguant à jamais à un homme et à sa race la souveraineté il aliène le droit de la lui retirer, mais* réside *ne laisse pas de bornes à l'instabilité des institutions et du trône. Votre observation est très juste, j'en suis frappé,* respondió el emperador (COMTE MOLÉ, *Les Cent-Jours*, Documents inédits, "Revue de la Révolution", 1838, vol. XI, pág. 65).

[13] Tales fueron las expresiones empleadas por Luis Napoleón en un discurso en Lyons, inmediatamente después de haber sido elegido Presidente Vitalicio de la República (E. TENOT, *Paris en Décembre 1851*, ed. cit., pág. 26). Cuando asumió por primera vez la presidencia en diciembre de 1848, hablando ante la Cámara, Luis Napoleón enunció solemnemente el principio: "*Je verrai des ennemis de la Patrie dans tous ceux qui tenteraient de changer par des voies illégales ce que la France entière a établi*" (V. HUGO, *Napoléon le Petit*, ed. cit., pág. 16).

[14] Napoleón III sostenía que fue solo debido a sus instintos democráticos que el primer Napoleón no había abolido los cuerpos legislativos. El pueblo no habría tenido ninguna objeción contra su abolición (*Idéees napoléoniennes*, ed. cit., p. 71).

más estricta dependencia posible con respecto a la autoridad central, la que, a su vez, depende del pueblo.[15] La menor manifestación de libertad de parte de la burocracia equivaldría a una rebelión contra la soberanía de los ciudadanos. El rasgo más característico de este punto de vista es la idea de que el poder del jefe del Estado descansa exclusivamente sobre la voluntad directa de la nación. El bonapartismo no reconoce ninguna clase de eslabones intermediarios. El *coup d'état* del 2 de diciembre de 1851 fue presentado como una emancipación del pueblo del yugo del parlamento, teniendo por corolario necesario un plebiscito. Víctor Hugo comparó la relación entre el parlamento y el ministerio bajo Napoleón III con la relación entre amo y sirvientes, siendo el amo (el ministerio) nombrado por el Emperador, y siendo los sirvientes (el parlamento) elegidos por el pueblo.[16] Esta afirmación, aunque incontestable de hecho, es teóricamente inexacta. En teoría, todo acto del bonapartismo era perfectamente legítimo, aun si llevaba al derramamiento de la sangre de los ciudadanos. El plebiscito era un baño purificador que daba sanción legítima a toda ilegalidad. Cuando recibió el anuncio formal de su triunfo en el plebiscito, Napoleón III declaró que si en el *coup d'état* había infringido las leyes, lo había hecho solo con el fin de reingresar en los caminos de la legalidad: *Je ne suis sorti de la légalité que pour rentrer dans le droit.* La absolución le era concedida por siete millones de votos.[17] Esta sanción por plebiscito, repetida tres veces por el pueblo francés, y otorgada al gobierno ilegal del tercer Napoleón —confirmada como lo fue por innumerables y ruidosas demostraciones de simpatía popular— dio a los republicanos doblegables un pretexto fácil para pasarse del lado de la oposición al de la monarquía. ¿Acaso este cesarismo plebiscitario no estaba establecido sobre los mismos fundamentos que la república de sus sueños? Emile Ollivier dividió las formas de gobierno en las dos grandes categorías del gobierno personal y el gobierno nacional. En el caso de un gobierno nacional, el gobernante no es más que *un délégué de la nation pour l'exercice des droits sociaux.*[18] De esta manera tranquilizaba su conciencia republicana y su conversión al bonapartismo podía presentarse como lógica y en conformidad con sus principios.

La historia de los partidos democráticos y revolucionarios modernos y de los sindicatos exhibe fenómenos similares a los que hemos estado analizando. Las razones no son difíciles de encontrar. En las muchedumbres democráticas, el bonapartismo halla un terreno eminentemente favorable, pues da a las masas la ilusión de ser los amos de sus amos: además, introduciendo la práctica de la delegación, da a esta ilusión un color legal que es agradable a los que luchan por sus "derechos". La delegación y la

[15] *Ibid.*, pág. 38.

[16] V. Hugo, *Napoléon le Petit*, ed. cit., págs. 79, 80.

[17] E. Tenot, *Paris en Décembre 1851*, ed. cit., págs. 206, 207.

[18] Emile Ollivier, *Le 19 janvier. Compte Rendu aux Electeurs de la IIIe Circonscription de la Seine*, París, 1869, 7ª ed., pág. 119.

abdicación por el pueblo del ejercicio directo del poder, se realizan en estricto acuerdo con todas las reglas, por un acto deliberado de la voluntad popular, y sin esa intervención divina metafísica que había ostentado en su favor la odiada monarquía legítima y hereditaria. El elegido del pueblo parece así haber sido investido de sus funciones por un acto espontáneo de la voluntad popular; parece ser la criatura del pueblo. Esta forma de considerar las relaciones entre las masas y los jefes es agradable al *amour propre* de todo ciudadano, quien se dice a sí mismo: "Sin mí él no sería lo que es; yo lo he elegido; él me pertenece".

Hay otra razón, a la vez psicológica e histórica, por la que las masas aceptan sin protesta un cierto grado de tiranía de parte de sus jefes elegidos: porque la multitud se somete más fácilmente a la dominación cuando cada una de sus unidades comparte la posibilidad de aproximarse al poder, y hasta de adquirir algún poder para sí misma. Los burgueses y los campesinos franceses de mediados del siglo XIX, imbuidos de ideas democráticas, detestaban a la monarquía legítima, pero daban alegremente sus votos al tercer Napoleón, recordando cuán fácilmente muchos de sus padres se habían convertido en grandes dignatarios bajo su glorioso tío.[19]

Análogamente, en el caso de los partidos políticos, el peso de una oligarquía se siente raramente cuando los derechos de las masas están codificados, y cuando cada miembro puede en abstracto participar en el poder.

En virtud de la naturaleza democrática de su elección, el jefe de una organización democrática tiene más derecho que el jefe nato de una aristocracia a considerarse a sí mismo como la emanación de la voluntad colectiva, y, por consiguiente, a exigir obediencia y sumisión a su voluntad personal. Como lo expresa un periódico socialista: "El ejecutivo del partido es la autoridad impuesta por el partido como un todo, e incorporando así la autoridad partidaria. La primera exigencia de la disciplina democrática es el respeto al ejecutivo".[20] La obediencia absoluta que la masa organizada debe a sus jefes es el resultado de las relaciones democráticas existentes entre los jefes y la masa, y es simplemente la sumisión colectiva a la voluntad colectiva.[21]

Los mismos jefes, siempre que se les reprocha una actitud antidemocrática, apelan a la voluntad de la masa de la que derivan su poder a través de una elección, diciendo: "Desde que las masas nos han elegido y

[19] ALEXANDRE HERZEN, *De l'autre Rive*, Ginebra, 1871, 3ª ed., pág. 119. En la comedia ligera *Le Gamin de Paris* de BAYARD y VANDERBURGH las palabras del general tipifican el rol del napoleonismo entre el pueblo común francés: *Nous étions des enfants de Paris... des imprimeurs... des fils de charrons, nous avions du coeur... nous voulions faire notre chemin... nous serions peut-être restés en route... sans l'Empereur!... qui s'est trouvé là... qui nous a emportés dans son tourbillon... La chance était tout!* (Velhagen, Bielefeld, 1861, 4ª ed., pág. 77).

[20] "Düsseldorfer Volkszeitung", 13 de noviembre de 1905.

[31] Esta idea es admirablemente expresada por RIENZI (Van Kol), *Socialisme et liberté*, ed. cit., pág. 249.

reelegido como jefes, nosotros somos la expresión legítima de su voluntad y actuamos solo como sus representantes".[22] Era un principio de la vieja aristocracia que desobedecer las órdenes del monarca era pecar contra Dios. En la democracia moderna se sostiene que nadie puede desobedecer las órdenes de los oligarcas, porque haciendo tal cosa el pueblo peca contra sí mismo, desafiando su propia voluntad espontáneamente transferida por él a sus representantes,[23] e infringiendo así el principio democrático. En las democracias, los jefes basan su derecho a mandar sobre la omnipotencia democrática de las masas. Todo empleado del partido debe su puesto a sus camaradas, y depende por completo de su buena voluntad. Así, podemos decir que en una democracia cada individuo emite por sí mismo, aunque indirectamente, las órdenes que le llegan desde arriba.[24] De esta manera el razonamiento por el cual la exigencia de obediencia de los jefes es defendida y explicada es, en teoría, clara e irrefutable. En la práctica, sin embargo, la elección de los jefes, y sobre todo su reelección, se realiza con tales métodos y bajo la influencia de sugestiones y otras formas de coerción tan poderosas que la libertad de elección de las masas resulta considerablemente menoscabada.[25] En la historia de la vida de los partidos es innegable que el sistema democrático se reduce, en último análisis, al derecho de las masas a elegir, a intervalos establecidos, amos a quienes deben en el ínterin obediencia incondicional.

Bajo estas condiciones, en todas partes se desarrolla en los jefes, en los partidos políticos democráticos como en los sindicatos, el mismo hábito de pensamiento. Exigen que las masas no solo presten obediencia, sino que cumplan ciegamente y sin murmurar las órdenes que ellos emiten deliberadamente y con total comprensión de las circunstancias. Para los jefes es del todo inconcebible que los actos de la autoridad suprema puedan estar sujetos a crítica, pues están íntimamente convencidos de que están

[22] Este argumento es empleado repetidamente por los oradores socialistas. Su razonamiento es que el mismo hecho de que los jefes sean todavía jefes prueba que tienen el apoyo de las masas: de otro modo no estarían donde están. *Cf.* el discurso de KARL LEGIEN en el congreso socialista de Jena (*Protokoll*, "Vorwärts", Berlín, 1905, pág. 265); también, P. J. TROELSTRA, *Inzake Partijleiding. Toelichtingen en Gegevens*, ed. cit., pág. 97.

[23] Durante el Segundo Imperio un razonamiento parecido era empleado para defender el imperio plebiscitario. Por ejemplo, Edmond About, uno de los pocos escritores democráticos distinguidos que se había pasado al bando napoleónico, escribía: *Ce n'est pas obéir que de se conformer aux lois qu'on a faites, de remplir ses engagements envers les chefs qu'on a choisis: c'est se commander à soi-même.* (EDMOND ABOUT, *Le Progrès*, Hachette, París, 1864, pág. 67).

[24] Debemos a Georges Sorel el redescubrimiento de las relaciones entre la democracia en general y el absolutismo, y de su punto de intersección en la centralización. *Cf.*, por ejemplo, su *Les Illusions du Progrès*, Rivière, París, 1908, págs. 9 y sigs.

[25] *Cf.* R. MICHELS, *Political Parties*, ed. cit., págs. 166 y sigs.

por encima de la crítica; esto es, por encima del partido. Engels, que estaba dotado de un sentido extremadamente agudo de la esencia de la democracia, consideraba deplorable el que los jefes del partido socialista alemán no pudieran acostumbrarse a la idea de que el mero hecho de estar instalados en los puestos directivos no les daba el derecho de ser tratados con más respeto que cualquier otro camarada.[26]

Resulta particularmente exasperante para los jefes que los camaradas, no contentos con la mera crítica, actúen en oposición a su consejo.[27] Cuando hablan de sus diferencias con respecto a quienes consideran como inferiores en educación e inteligencia, no pueden reprimir su indignación moral ante tan profunda falta de disciplina.[28] Cuando las masas "patean en contra del consejo de los jefes que ellas mismas han elegido", son acusadas de una gran falta de tacto y de inteligencia. En la conferencia de dirigentes de sindicatos celebrada desde el 19 al 23 de febrero de 1906 —una conferencia que marca una etapa importante en la historia del movimiento obrero alemán—, Paul Müller, empleado de un sindicato, se quejó agriamente de que sus camaradas revolucionarios del partido socialista se estaban esforzando "por separar a los miembros de los sindicatos de los jefes que ellos habían elegido por sí mismos. Han sido incitados

[26] F. ENGELS, en una carta de fecha 21 de marzo de 1891; también KARL MARX, en una carta de fecha 19 de septiembre de 1879 (*Briefe u. Auszüge aus Briefen von Joh. Phil. Becker, Jos. Dietzgen, Fried. Engels, Karl Marx, u. A. an F. A. Sorgeu. A.*, Dietz Nacht., Sttuttgart, 1906, págs. 361 y 166).

[27] A veces los miembros rasos son exhortados oficialmente a respetar la autoridad de sus representantes electos. En el diario de un sindicato belga leemos, entre los "Diez Mandamientos" establecidos para los obreros organizados, las siguientes admoniciones: *1. De la propagande tu feras, pour grouper les indifférents; 2. Aux assemblées tu assisteras, pour devenir intelligent; 3. Ta cotisation tu payeras, tous les mois régulièrement; 4. Dans les cabarets tu ne critiqueras, ce qui n'arrive que trop souvent* ("Journal des Correspondances", Organe officiel des Syndicats affiliés à la Commission Syndicale, Brussels, 1905, II, Nº 9).

[28] He aquí un ejemplo típico: los jefes socialistas de Chemnitz, en Sajonia, habían propuesto elevar el precio de la suscripción al órgano local del partido, pero la mayoría de la asamblea socialista del distrito rechazó la iniciativa. Éstas son las observaciones hechas sobre el asunto por uno de los jefes: "Un aumento en el precio mensual de la suscripción de 10 *pfennig* habría salvado la situación. Pero la gran iniciativa no halló gente dispuesta a hacerla suya. Ni el informe detallado del encargado de finanzas, camarada Landgraf, ni aun las magníficas exposiciones de los camaradas Noske y Heldt, de Zeisig y Riemann, de los miembros del comité de prensa y otros, que en el curso de muchos años de trabajo activo han adquirido un profundo conocimiento de la empresa periodística, fueron suficientes para convencer a la mayoría de la asamblea de que era absolutamente necesario aumentar la suscripción mensual en 10 *pfennig*. Los jefes tuvieron que someterse a la indignidad de ver rechazada su propuesta" ("Volksstimme", de Frankfort, año XXI, Nº 37).

directamente a la rebelión contra sus jefes. Se los ha instado abiertamente a romper la disciplina. ¿Qué otras expresiones pueden usarse cuando se nos dice en las reuniones que los afiliados deben luchar contra sus líderes?" [29]

Siempre que una nueva corriente de oposición se manifiesta dentro del partido, los jefes se esfuerzan inmediatamente por desacreditarla mediante la acusación de demagogia. Si los camaradas que están descontentos con los jefes hacen un llamado directo a las masas, este llamado —por elevados que puedan ser sus motivos, por sinceras que puedan ser las convicciones de los que lo hacen, por mucho que puedan estar justificados por una referencia a derechos democráticos fundamentales— es repudiado como inconveniente e inoportuno, y hasta es censurado como un intento malicioso de dividir el partido, y como la obra de vulgares intrigantes.[30] Debemos recordar en relación con esto, que los jefes, que tienen en sus manos todo el mecanismo del poder, poseen la ventaja de poder asumir una aureola de legalidad, mientras que las masas, o los jefes subordinados que se rebelan, siempre pueden ser puestos a una luz desfavorable de ilegalidad. La frase mágica con la que los jefes logran invariablemente sofocar en la cuna a la oposición embarazosa es "el interés general". En tales circunstancias exhiben una notable afición por los argumentos tomados de la esfera militar. Sostienen, por ejemplo, que, aunque no sea más que por razones tácticas, y con el fin de mantener la necesaria cohesión frente al enemigo, los miembros del partido nunca deben negarse a depositar toda su confianza en los jefes que han elegido libremente por sí mismos. Es en Alemania, sobre todo, donde se ha desarrollado con especial fuerza el espíritu autoritario en los sindicatos, y donde los jefes son propensos a atribuir a sus adversarios la "intención criminal" de intentar "destruir la disciplina sindical".[31] Hasta los jefes socialistas hacen acusaciones similares a sus oponentes. Si traducimos tal acusación del lenguaje de los jefes sindicales al de los funcionarios del gobierno, el cargo se convierte en el de "incitar a la revuelta contra la autoridad constituida". Si los críticos no son funcionarios del partido, si son meros simpatizantes o amigos, se convierten entonces a los ojos de los jefes atacados en personas intrusas e incompetentes, sin derecho alguno a emitir una opinión sobre la materia. "¡Por ninguna razón debe perturbarse la fe de la gente! Tal es el principio de acuerdo con el cual toda crítica vivaz de los errores objetivos del movimiento es estigmatizada como un ataque contra el mo-

[29] *Partei u. Gewerkschaften,* reimpresión textual de los §§ P. y G. del *Protokoll,* pág. 4.

[30] *Cf.* R. Michels, *Political Parties,* ed. cit., pág. 182.

[31] En la conferencia de los dirigentes sindicales, del 19 al 23 de febrero de 1906, Rexhäuser dijo: "El veneno que de esta manera se difunde a través de las masas lo corroe todo, y cuando un día se quiere unirlas para alguna acción decisiva, uno halla que la disciplina se ha ido al diablo, y que los miembros de la base no obedecen a sus jefes" (*Protokoll,* págs. 23 - 4).

vimiento mismo, mientras los elementos de oposición dentro del partido son habitualmente execrados como enemigos que desean destruir el partido".[32]

La conducta general de los jefes de los partidos democráticos y la fraseología empleada típicamente por ellos (cuyos ejemplos podrían ser multiplicados por cien) son suficientes para ilustrar cuán fatal es la transición de una autoridad derivada del "favor del pueblo" a un derecho basado en "la gracia de Dios", en una palabra, al sistema que conocemos en la historia de Francia con el nombre de bonapartismo. Un derecho de soberanía nacido del plebiscito pronto se convierte en un dominio permanente e inviolable.

Traducido por José Arturo Napolitano

[32] ROSA LUXEMBURG, escrito de los jefes sindicales en *Massenstreik, Partei u. Gewerkschaften,* ed. cit., pág. 61.

CAPÍTULO II

"WELTANSCHAUUNG", CIENCIA Y ECONOMIA *

WERNER SOMBART

I. INTRODUCCIÓN

Estas tres palabras, tomadas aisladamente pero sobre todo en su relación mutua, constituyen un motivo de discusión en todas las clases sociales y por parte de individuos de todos los niveles culturales: individuos educados, no educados y, lo que es peor, semi-educados. Esas tres palabras —*Weltanschauung,* Ciencia y Economía— y su mutua relación configuran el tema de este ensayo.

En primer término, voy a especificar lo que entiendo por cada una de ellas, pues en el uso común poseen tantos significados que, de no definirlas ahora, la argumentación se tornaría confusa.

Por *Weltanschauung* entiendo la totalidad de nuestras interpretaciones del mundo y de nuestra vida en el mundo (un problema de conocimiento); asimismo, la totalidad de los valores según los cuales vivimos (un problema de voluntad). *Weltanschauung* se refiere a cuestiones últimas, a decisiones universales generales. La actitud religiosa, política, epistemológica o moral de un individuo es tan solo una parte de su *Weltanschauung.*

Entiendo por *ciencia* aquel modo de cognición que aspira a establecer un cuerpo de conocimiento de validez universal, organizado según un orden sistemático. La ciencia es un fenómeno histórico único, que solo existe en la civilización occidental y únicamente en los tiempos "modernos". Posee las siguientes características:

1) La *secularización* del conocimiento, que afecta a su fundamento, propósito y objeto (y a la forma de comprenderlo). El fundamento del conocimiento se ha secularizado en el sentido de que ya no radica en la revelación, sino en la razón y la experiencia. El propósito del conocimien-

* WERNER SOMBART, "Weltanschauung, Science and Economics". *The Examiner,* vol. II, Nº 3, 1939.

to se ha secularizado, pues ya no buscamos el conocimiento en consideración a valores extraterrenales, sino terrenales (sean éstos teóricos o prácticos). El objeto del conocimiento se ha secularizado en la medida en que ahora nos interesa el conocimiento de las cosas en su diversidad, gobernadas solo por sus propias leyes particulares, liberadas del contexto metafísico en el que las concebíamos previamente.

2) La *diferenciación* de los campos del conocimiento: las distintas secciones del mundo se estudian por separado y se convierten en objetos de ciencias separadas.

3) La *democratización* del conocimiento: la filosofía, hermana mayor de la ciencia, solo interesa al círculo de quienes la estudian, a los discípulos; pero la ciencia moderna interesa "a todos", a la masa indiferenciada del mundo intelectual. A diferencia de la filosofía, la ciencia —y ésta es su característica más importante— aspira a la validez universal de sus conclusiones, que no debe confundirse con la comprensión universal. Y la validez universal requiere, asimismo, la posibilidad de una transmisión universal; es decir, es necesario que las conclusiones científicas puedan hacerse totalmente objetivas, por completo divorciadas de la personalidad de quien conoce. Deben ser "demostrables" más allá de toda duda.

Por *economía* entiendo el campo de la cultura humana relacionado con el sustento del hombre, esto es con la provisión de cosas materiales. Toda economía consta de las siguientes partes:

1) La actitud económica: los propósitos, motivos y normas de conducta subyacentes que determinan la actividad económica del hombre.

2) El orden económico: las normas y los *standards* objetivos que gobiernan toda economía: el orden legal, el orden de las convenciones y el orden moral.

3) La técnica: los medios que utilizan los hombres para alcanzar su meta económica.

En este ensayo intentaré responder a estas preguntas: ¿Existe algún tipo de "relación" o de "dependencia" entre esos tres conceptos? Si es así, ¿en qué forma? ¿En un sentido real o ideal; accidental o necesario? Si expresamos la relación existente entre nuestros tres conceptos por medio de la conjunción copulativa "y", tres combinaciones resultan posibles: 1) *Weltanschauung* y economía; 2) *Weltanschauung* y ciencia; 3) ciencia y economía.

II. "Weltanschauung" y economía

1. *Teorías falsas*

Es evidente que *Weltanschauung* y economía están estrechamente relacionadas y que en ningún período en que los hombres hayan pensado acerca de ambos conceptos existió duda alguna al respecto. En el siglo diecinueve, esta relación se convirtió en el problema central de los historiadores. Prin-

cipalmente bajo la influencia del marxismo, surgió la concepción de que la *Weltanschauung* estaba necesariamente vinculada a la economía; de que ésta determinaba a aquélla; de que solo la economía era real, obedecía a sus propias leyes, y no tenía determinantes exteriores a sí misma. Todo lo demás en la existencia humana era una mera función de la economía.*

Hoy día estamos convencidos de que la llamada interpretación materialista o económica de la historia es falsa como generalización acerca de la cultura. Sabemos que siempre es el espíritu, tal como se expresa en la *Weltanschauung* de la época, el que da forma a una cultura y, por ende, a un sistema económico. Incluso en un período en que la economía predomina dentro de la escala de los valores culturales, como ocurre en nuestra época (por lo que la he llamado Era Económica), sabemos que esa primacía económica es la consecuencia de una *Weltanschauung* particular. Si bien la economía puede, a su vez, afectar a la *Weltanschauung* según la cual viven los hombres, ésta siempre sigue siendo el factor primario. Sin embargo, la mejor manera de comprender la influencia de la *Weltanschauung* sobre la economía es considerar dos aspectos distintos de esa influencia: (1) la importancia que la economía posee en el mundo cultural o, más exactamente, en el mundo de los valores; (2) la interpretación de la economía y su práctica, la posición de la economía en el mundo del ser.

2. *La evaluación de la economía*

Al examinar la historia de la humanidad, observamos que la economía como finalidad humana ha sido considerada de manera muy diversa en épocas y lugares distintos. En general, podemos distinguir tres concepciones distintas del valor y la significación de la economía, cada una de las cuales configura una época de la historia (si bien tales épocas no son necesariamente sucesivas). Las he denominado: (1) la Edad de la Magia; (2) la Edad de la Política; y (3) la Edad de la Economía.

La Edad de la Magia abarca todas las civilizaciones primitivas. En el caso de algunos pueblos, se prolongó a través de su período de alta cultura, como en la India y en la China. En esta época, las ideas de la magia controlaban la imaginación de los hombres; éstos creían que la naturaleza poseía un alma, y que toda acción humana —en especial la actividad económica— debía tener como fin influir sobre el mundo sobrenatural a favor del hombre, por medio de la magia. De allí que en esta época la única realidad fuera el mundo sobrenatural, a lo cual todo lo terrenal —tal como la mera economía— estaba subordinado. La economía servía a la religión (en el sentido del culto); la religión dio a la economía su forma.

* La doctrina que conocemos como "determinismo económico" (*economic determinism*). (*N. del T. inglés.*)

En la Edad de la Política, la economía se convierte en una función de la política estatal. Esta época se divide en dos períodos: político-religioso y político-secular. El primero comprende el primitivo sistema estatal europeo, la Edad Clásica, caracterizada por la coincidencia de la esfera religiosa con la política. Los espíritus se convirtieron en dioses y éstos, en guardianes sagrados de la comunidad política. Los objetivos religiosos llegaron a identificarse con la política estatal, y la economía servía a esta comunidad político-religiosa; solo se permitía la actividad económica que era útil al Estado. Este espíritu político, aunque sin la consagración religiosa, volvió a aparecer en la era del mercantilismo, en los siglos de los "tiempos modernos", con el desarrollo del Estado absoluto. También aquí la economía era un función del Estado: existía solo para servir a sus intereses, que, en ésta época, eran puramente terrenales.

Por último, la Edad de la Economía, caracterizada por la primacía de los intereses económicos. Comenzó en los estados occidentales de Europa en el siglo XVIII y continúa en la actualidad en los países que aún poseen una cultura capitalista.

Si hemos llegado a calificar de crítica la situación mundial contemporánea, es porque en ella operan fuerzas que han de provocar el fin de la Edad de la Economía. La economía será desplazada de la posición predominante que ocupa en nuestras vidas y volverá a una posición subordinada. Tendrá un significado y un propósito más allá de sí misma, una finalidad por encima de los intereses individualistas y materialistas a los que ha servido hasta ahora. Sin embargo, ello solo ocurrirá si la economía se organiza sobre la base de objetivos político-seculares; seculares, porque nuestra religión dominante es el cristianismo, y éste no puede desempeñar un papel positivo y rector en la economía. La economía debe convertirse en un miembro sirviente de la comunidad nacional y el Estado político.

La economía ha cambiado su forma y se ha convertido una vez más en una rama de la política, porque nuestra *Weltanschauung* ha cambiado. En todas partes observamos el contraste con el punto de vista liberal-pacifista-individualista que solíamos sustentar. Es cierto que esta reacción contra la Edad de la Economía ha estado acompañada en cada país por ideas distintas acerca de otras cuestiones básicas de la existencia, de modo que es imposible hablar de una *Weltanschauung* unificada en las naciones antiliberales. El bolcheviquismo ateo es tan antiliberal como el sistema democrático turco, y el fascismo idealista es tan antiliberal como el nacional-socialismo naturalista. Pero, en cada caso, nos interesa el efecto que la *Weltanschaunng* ha ejercido sobre la economía.

3. *El significado de la economía*

Además de la relación entre *Weltanschauung* y economía que acabamos de examinar, y que tiene que ver con la evaluación de la economía,

existe otra, que se refiere al significado de la esencia de la economía. Mientras que el interés central en el análisis anterior era el rango de la economía en el mundo de los valores, en esta sección nos referiremos al rango de la economía en el mundo del ser. En ambos casos se trata de la antítesis entre las *Weltanschauungen* liberal y antiliberal; pues esta antítesis aparece también en las distintas interpretaciones de la economía en el mundo del ser.

La teoría liberal de la economía es la consecuencia de la *Weltanschauung* que fue perfeccionada en Francia y en Inglaterra en el siglo XVIII y a la cual podemos dar el nombre genérico de deísmo. La mentalidad de ese período estaba dominada por la teoría de Isaac Newton relativa al curso de los astros, que se mantenían en eterno equilibrio mediante la atracción y la repulsión y recorrían el espacio en maravillosa armonía. Tales conceptos físicos se aplicaron a la sociedad humana, con el agregado del concepto metafísico de una armonía preestablecida, según el cual existen leyes creadas por Dios para la sociedad humana, tal como existen leyes para los espacios siderales. Y, en consecuencia, como en el caso de las estrellas, el libre imperio de esas leyes inmutables podría proporcionar enorme felicidad y bienestar al individuo y a la comunidad. La clase poderosa de individuos interesados en el naciente sistema capitalista interpretó este "orden natural" como la libre actividad de los hombres de negocios. Mediante el libre juego de las fuerzas de atracción y repulsión, los hombres de negocios crearían una "armonía de intereses" sobre la Tierra, tal como los cuerpos celestes producen la "armonía de las esferas".

Esta fe en un orden económico armonioso está basada en las siguientes creencias: 1) la creencia en "leyes naturales" para la sociedad humana; en que la sociedad es una formación natural; que el espíritu solo es superficial. 2) La creencia en el determinismo; en que la voluntad es una parte de la causalidad de la naturaleza. 3) La creencia de que el hombre es bueno por naturaleza *—le bon sauvage—*; de que el desarrollo de la "civilización" ha dañado al hombre.

En oposición, el antiliberalismo posee una fe distinta: (1) la creencia en la espiritualidad de la sociedad humana. (2) La creencia en la espontaneidad de la voluntad libre; en una voluntad que solo es responsable ante sí misma. (3) La creencia de que el hombre es pecador por naturaleza.

A partir de estas dos *Weltanschauungen* opuestas arribamos a principios fundamentalmente distintos de política económica. La creencia de que la voluntad humana es parte del proceso natural, de que está determinada por el curso de la naturaleza y de que es naturalmente buena, conduce a la demanda de un sistema económico liberal, que implique el menor número posible de restricciones. Por el otro lado, la creencia en la voluntad libre y naturalmente pecaminosa llevará al normativismo, esto es, a un sistema económico controlado.

También aquí es cierto, como en el caso de las diferentes evaluaciones de la economía, que esta parte de la *Weltanschauung* puede combinarse con ideas muy diferentes sobre otros sectores de la vida. La necesidad de un sistema económico normativo está acompañada por una *Weltanschauung* total distinta. Pero, ya sea en el mundo de los valores o en el mundo del ser, el nuevo punto de vista está determinado por la *Weltanschauung*.

III. "Weltanschauung" y ciencia

1. *La significación de la ciencia para la "Weltanschauung"*

Si tenemos presente el doble significado del concepto de *Weltanschauung*, es decir, que por un lado implica nuestras ideas fundamentales sobre la vida y, por el otro, nuestros valores fundamentales en la vida, encontramos que la significación de la ciencia para la creación de una *Weltanschauung* debe examinarse desde este doble punto de vista.

En lo concerniente al primer punto, en las épocas modernas hemos cometido muchas veces el error de creer que la ciencia misma conduce a una comprensión esencial, que puede remplazar a la fe y a la metafísica. De acuerdo con el esquema familiar ideado por el conde de St. Simon, y ampliado más tarde por Auguste Comte, se supone que la humanidad atraviesa tres etapas: una religiosa, una metafísica y otra científica, en la cual permanece para siempre. Se creía que la ciencia natural era el sustituto de ambas formas fundamentales de conocimiento trascendental y que podía ayudar a resolver el enigma del universo. Hoy comprendemos que tal planteo constituye una aberración mental. Sabemos que la ciencia jamás nos ayudará a descubrir "lo que realmente sostiene el universo" *(was die Welt im Innersten zusammenhält*, Goethe).

Lo que se conoce como una "*Weltanschauung* científica" tiene significado justificable solo en el sentido del agnosticismo, solo como negación de que una *Weltanschauung* pueda tener una base no empírica, "trascendental".

Esta cuestión no nos concierne aquí, sin embargo, ya que nuestro campo de investigación es la economía y la ciencia de la economía. Pero el otro problema relativo a la significación de la ciencia para la *Weltanschauung*, a saber, su significancia como base de nuestros valores últimos, forma parte de nuestro problema central. La pregunta es ésta: ¿Necesitan nuestros valores una base científica y es ésta posible?

El antiguo interrogante socrático era: ¿Puede enseñarse la virtud?: el Iluminismo respondió una vez más con una decidida afirmación. Declaró que los valores y, en particular, la virtud, eran objetos de la investigación científica y que, por ende, su "verdad" era "demostrable". En este punto, el Iluminismo concordaba con el escolasticismo racionalista. Y aún hoy sentimos la influencia del viejo racionalismo en todas nuestras ciencias

culturales, incluyendo la ciencia de la economía. Se nos da a entender que es deber de la ciencia demostrar la rectitud de los valores; pero éstos poseen por naturaleza una base transcendental, ya que invariablemente implican un juicio acerca del significado de la existencia humana, significado que solo puede expresarse de manera no empírica en juicios afirmativos o negativos.

Lo siguiente es válido para todos los "juicios de valor": ellos solo encierran un conocimiento "relativamente" verdadero; esto es, relativo al que conoce. Y nadie puede forzar a los demás, mediante los procesos de la razón, a creer en tales "verdades". Los hombres de genio tienen la visión de los valores y quienes comparten la mentalidad de aquéllos creen en éstos. Los valores se propagan —de modo enteramente irracional— a través de la fuerza incalculable de la personalidad. El amor remplaza a la prueba, y la emulación sigue al amor. Vivimos según valores y morimos por los valores. Pero no demostramos los valores. ¿Qué sentido tendría morir por algo que puede "probarse" "correcto"? La idea de que se puede demostrar la "rectitud" de los valores no es más que un viejo prejuicio del Iluminismo que nuestros economistas todavía comparten. Demostrar la "rectitud" de los valores significa comprimirlos dentro de los estrechos límites de la comprensión. Significa el intento de elaborar una ciencia a partir de juicios de valor. Sin embargo, la base de los valores está más allá del alcance del *tranquil* de la ciencia.

En la consideración de los "juicios de valor" en la economía, que ha sido por lo general muy poco profunda, debe comprenderse por fin que los valores y, por lo tanto, los juicios acerca de ellos, se encuentran fuera del dominio del conocimiento empírico y demostrable; en otras palabras, fuera de lo que tradicionalmente llamamos "ciencia". Los valores pertenecen a la esfera del conocimiento filosófico (religioso).

2. *El significado de la "Weltanschauung" para la ciencia*

El segundo problema fundamental nos conduce a una serie de cuestiones que se plantean en la llamada "sociología del conocimiento". El punto central en este campo es la muy discutida cuestión del "conocimiento relativo". Éstos son los interrogantes: ¿Existe un conocimiento sin supuestos, sin condiciones y limitaciones, o todo conocimiento está condicionado; y, si lo segundo es cierto, ¿el conocimiento está condicionado en un sentido natural, en un sentido popular o en un sentido espiritual? ¿Está el conocimiento necesariamente condicionado o no?

No cabe duda de que "sabemos", desde un punto de vista definido, que todo conocimiento humano está condicionado, pues es obvio que el conocimiento solo es posible a seres finitos que viven en el espacio y en el tiempo. Esto es válido tanto para las ciencias naturales como para las culturales. La opinión de una persona tiene un doble fundamento: (1) su

constitución psicofísica, su "sangre", y (2) sus valores y conocimientos, su espíritu, que encuentra expresión en su *Weltanschauung*. La estructura psicofísica determina de manera esencial la capacidad de una persona: que ésta piense de manera clara o confusa, que posea capacidad intuitiva o de abstracción, que tenga o no talento para la forma, y así sucesivamente. Por ejemplo, y si los otros factores permanecen constantes, es natural que la aguda inteligencia judía de un Ricardo o un Marx produzca una economía distinta de la que surge de la "profunda oscuridad alemana" (como la llamó Fichte) de un Adam Müller, un Knies, o un Schmoller.

Sin embargo, el conocimiento también está condicionado por la *Weltanschauung,* como puede observarse en lo siguiente:

1) El *propósito* del conocimiento: el conocimiento puede servir a fines celestiales o terrenales; en otras palabras su propósito puede ser glorificar a Dios, contemplar el poder, la sabiduría y la bondad de Dios en todas las cosas; y también es posible que su propósito sea puramente mundano. En este sentido, toda la ciencia moderna está condicionada: pues es el resultado de una *Weltanschauung* particular que se ha desarrollado gradualmente a partir de la decadencia de la cultura europea hacia fines de la Edad Media (alrededor del siglo XIII). Un espíritu crítico y mundano remplazó el espíritu religioso y eclesiástico. El centro de interés se desplazó desde los valores eternos hacia las cosas de este mundo. Tuvo lugar, como ya dije, una secularización del conocimiento y de los valores, ocasionada principalmente por el aumento de riquezas y el desarrollo de la ciudad. Al mismo tiempo, se despertó el interés por el individuo y el individualismo, y solo entonces surgió la preocupación por los problemas que conciernen a la ciencia moderna.

Pero el conocimiento tiene distintos propósitos incluso dentro de la esfera de la ciencia moderna, lo cual solo encuentra explicación en el hecho de que la ciencia está condicionada por la *Weltanschauung* del científico. El conocimiento terrenal puede servir a distintos fines, sean éstos inherentes al conocimiento mismo o estén fuera de él. En el dominio de la naturaleza, podemos "conocer" a fin de dominar la naturaleza, *savoir pour prevoir, calculer pour dominer.* En el campo de la cultura podemos "conocer" a fin de justificar demandas prácticas políticas o de otro orden, o de adquirir los medios necesarios para mejorar la existencia humana. En la Europa moderna, la ciencia social en particular ha sido elegida para esta tarea. Muy pronto en la historia de la ciencia social se oyó la voz del virtuoso J. J. Becher afirmando que la ciencia solo se justificaba en la medida en que servía "para corregir el *statum corruptum* de la humanidad". Hoy día, los socialistas y los fascistas reclaman la cooperación de la ciencia en sus luchas sociales; sostienen que la ciencia social debe "demostrar" la "rectitud" de sus objetivos fundamentales, o bien condenarlos como un mero conjunto de teorías vacías. Por el otro lado, otros científicos sociales sostienen que incluso su ciencia apunta a un conocimiento puro.

2) La forma en que la *Weltanschauung* condiciona la ciencia puede observarse, asimismo, en la *adopción* de *ciertos axiomas* o artículos de fe como base del conocimiento. Por ejemplo, el científico debe tener "fe" en un sistema universal ordenado por Dios o en un orden universal "natural" o bien en ningún tipo de orden. Está obligado a creer, si aspira a ser un científico, en la "fidelidad del mundo" como se ha llamado a la constancia de la naturaleza. El científico debe creer que el gato será siempre gato y no se transformará de pronto en un pájaro. Incluso debe tener la fe, mucho más audaz, en que el sol saldrá también mañana. Y debe sentir una profunda fe en la indestructibilidad de las categorías del pensamiento, en la evidencia de un conocimiento *a priori,* en la naturaleza "razonable" del espíritu humano.

3) La *Weltanschauung* de un científico condiciona sus *elecciones,* sea que se trate de una elección de problemas, de "ideas organizadoras" o de método.

La elección de problemas

Ricardo hizo de la renta de tierras el problema central de sus consideraciones, porque en su condición de accionista floreciente tenía especial interés en la reducción de la tasa de interés. Sismondi estudió en particular problemas relativos a mercados y crisis porque, como "pequeño burgués", le deprimía la pobreza de los artesanos suizos. Marx analizó la naturaleza de la gran industria y de las condiciones del jornalero, porque deseaba elaborar un fundamento para sus ideas revolucionarias.

En general, puede decirse que al liberal le interesan principalmente los problemas relativos al comercio, los movimientos bursátiles, la moneda y la actividad del mercado (tasas de intercambio, precios, etcétera); al marxista le preocupa más la naturaleza de la industria, la división del trabajo, la organización de los trabajadores, el sistema de salarios y la distribución de los ingresos; el nacionalista siente más interés por la situación del campesinado y de la clase media y por problemas más generales relativos a la producción, la política económica del Estado, la autarquía, etcétera. Cada uno de estos puntos de vista destaca un aspecto distinto del proceso económico; el liberal acentúa el ciclo de compra-venta; el marxista, la distribución; y el nacionalista, la producción.

La elección de ideas organizadoras

Por "ideas organizadoras" entiendo aquellos conceptos que nos permiten organizar los problemas de la economía dentro de un marco creado por las ideas básicas. Por lo tanto, las ideas organizadoras implican maneras de

considerar las cosas, actitudes, modos de plantear interrogantes, "guías para la observación" (Kant). Existen muchas de tales ideas y —esto es lo que nos interesa— los científicos las eligen según su propia *Weltanschauung* particular, sin tener conciencia muchas veces de que están haciendo una elección. Intentaré examinar algunas de estas ideas organizadoras.

Organismo y mecanismo constituyen un par de tales conceptos. Se piensa en la actividad económica como en un organismo, una creación que posee vida y crecimiento propios, compuesta de partes vivas; o bien, como en un mecanismo, una estructura inmutable y artificial construida por piezas inanimadas. Resulta comprensible que los nacionalistas prefieran la idea de organismo, y que los liberales se inclinen por la de mecanismo; ambos grupos están igualmente justificados, siempre y cuando recuerden que una economía no es ni un organismo ni un mecanismo.

Otro par de ideas organizadoras son la sociedad de mercados y la economía nacional.*

Los mercantilistas, o Friederich List, o los fascistas y los nacional-socialistas colocan el acento sobre la idea de una economía nacional, y lo hacen porque desean, de modo consciente o inconsciente, obtener mayor poder y gloria para su nación y para su pueblo. Por el otro lado, los economistas "clásicos" y sus discípulos se interesan por las condiciones mercantiles y de intercambio. Su punto de vista es tan distinto porque les preocupa menos el destino de cada país en particular y porque siempre piensan en términos de liberalismo, individualismo y pacifismo.

Finalmente, consideremos la idea organizadora "valor". Es significativo que todos los economistas que en el fondo aspiran a mantener el sistema capitalista, sustenten alguna teoría psicológica de los valores, en particular la teoría de la utilidad marginal, porque creen que, con la ayuda de esta teoría, es factible demostrar que el capitalismo es el mejor de todos los sistemas económicos, e incluso que su fundamento radica en la "naturaleza" de las cosas. Por el otro lado los opositores del sistema capitalista hablan de la "teoría proletaria de los valores", ya sea porque desean utilizarla para demostrar la "injusticia" del sistema económico actual o porque, como Karl Marx, desean utilizarla para deducir el inevitable derrumbe del capitalismo.

La elección del método

También revela la influencia de la *Weltanschauung*. Todos aquellos científicos que creen que la economía posee leyes peculiares utilizan un método evolucionista o "dialéctico", mientras que sus opositores prefieren

* El concepto "economía nacional" ([*Folk economy*], *Volkswirtschaft*) no existe en inglés. Denota la nueva economía nacionalista y antiliberal alemana. *(N. del T. inglés.)*

un método que tome en consideración la voluntad humana. Con todo, dejaré el examen de este punto para más adelante; en este caso, el objeto de la economía —es decir, el sistema económico actual— ejerce a su vez una influencia decisiva sobre la naturaleza de la ciencia de la economía misma.

El punto de vista, la *Weltanschauung*, de un científico nunca debe llevarlo a conclusiones falsas. Una observación científica es correcta o falsa, y el "punto de vista" del científico no puede modificar esa situación. Por ejemplo, si afirmo que la clase media surgió en la época del alto capitalismo, tal afirmación es igualmente cierta sea yo un marxista y desee eliminar la clase media, o un nacionalsocialista que considera a la clase media como el núcleo mismo de una economía nacional. Como ya expliqué antes, solo es necesario reconocer ciertos axiomas fundamentales. Por ejemplo, no puedo estar vinculado de modo alguno a la ciencia en el sentido occidental moderno, si mi *Weltanschauung* se basa en la magia. Esto es, por supuesto, evidente.

En cuanto a lo demás, el científico puede pensar lo que quiera y como quiera acerca del mundo. Nosotros, como hombres de ciencia, somos por completo indiferentes a las peculiaridades de la *Weltanschauung* del científico, pues ellas no perjudican el estudio científico. Por el contrario, la influencia de una *Weltanschauung* fuerte es a veces muy útil a la ciencia, como la historia de la ciencia, en especial de la económica, lo demuestra frecuentemente. Por ejemplo, la fe de François Quesnay en las leyes naturales de la economía nos dio el *tableau économique*. El apasionado patriotismo de Friederich List llevó a la teoría de las fuerzas productivas. El odio fanático de Karl Marx contra la burguesía nos permitió descubrir la naturaleza del capitalismo. Incluso cuando su punto de vista es falso el científico puede contribuir a pesar de ello al progreso científico. Su *Weltanschauung* lo guía hacia cuestiones importantes y su anhelo de realizar ciertos ideales le otorga una visión clara y fortalece su decisión de llegar al fondo de los problemas. Para el hombre desinteresado las verdades más profundas permanecen ocultas. Solo los hombres que creen apasionadamente en los valores y ponen en juego una voluntad apasionada pueden llegar a ser grandes científicos.

Traducido por Noemi Rosenblatt

Capítulo IV

LA IDEOLOGÍA COMO MEDIO DE CONTROL SOCIAL *

Joseph S. Roucek

Conflictos entre sectas y facciones

Todas las ideologías, aunque pretenden ser explicaciones "simples" de la realidad social, se tornan bastante complejas en sus principios fundamentales (¿cuántos "intérpretes" de Karl Marx han leído su *Das Kapital?)*. La verdadera dificultad surge particularmente cuando las ideas propuestas por una ideología no se adaptan a las condiciones reales (tal como la afirmación de Marx en el sentido de que la revolución comenzaría en el país más industrializado del mundo, no obstante lo cual se inició en Rusia, uno de los países menos industrializados del mundo). Tarde o temprano, pues, todas las ideologías degeneran en luchas verbales o aun físicas entre los adherentes ortodoxos y los "liberales" o "progresistas".

Es inevitable que un mismo razonamiento ideológico posea significados distintos para los distintos conversos, y que cada vez sean más frecuentes los malentendidos y desacuerdos internos en el movimiento, a pesar del acuerdo acerca de "los principios fundamentales" de la ideología. De allí que todo movimiento tenga propulsores de la derecha y de la izquierda, aquellos que insisten en las interpretaciones literales de la ideología, y los que tratan de reinterpretar su significado a fin de adaptarla a las condiciones cambiantes de una realidad en constante avance. Así, por ejemplo, los discípulos de Stalin o los de Trotsky pretenden tener a Marx como profeta, pero están en desacuerdo —como lo demuestran las ejecuciones de los trotskistas —acerca del "significado del significado" del comunismo. De modo similar, todas las sectas protestantes toman la Biblia como

* Joseph S. Roucek (ed.), *Contemporary Sociology*, Nueva York, Philosophical Library, 1958.

punto de partida, pero disputan entre sí en cuanto al significado "real" de la Palabra.

En resumen, pesa sobre todos los movimientos ideológicos la maldición de malentendidos y desacuerdos sectarios acerca de las interpretaciones de los principios ideológicos, lo cual da origen a la formación de facciones antagónicas, todas las cuales protestan fidelidad a la misma enseñanza teórica, pero luchan entre sí con respecto a su interpretación. No es frecuente que tales conflictos ideológicos den un resultado positivo, porque no constituyen un intento de llegar a una explicación objetiva de las realidades, sino una mera argumentación acerca de interpretaciones subjetivas.

Intérpretes del significado del significado

Por lo general, tales conflictos se originan en dos o más significados de las ideologías mismas. Es imposible arribar a una decisión en la disputa entre marxistas ortodoxos y "revisionistas", pues la fuente del conflicto radica en las enseñanzas del propio Marx, y los argumentos giran alrededor de las interpretaciones subjetivas de su doctrina original. En la historia de la teoría económica, las enseñanzas de Adam Smith proporcionaron no sólo el fundamento del liberalismo, sino también el de la teoría socialista de los valores.

Todo credo necesita apóstoles que intensifiquen, exalten, desarrollen, refinen y elaboren la ideología, a fin de que ésta se convierta en un verdadero sistema político, filosófico o religioso, carente de muchas incongruencias y contradicciones, o, por lo menos, de aquellas demasiado obvias. Las ideologías exitosas tratan de resolver el problema de las interpretaciones designando una gran personalidad o un conjunto de individuos como autoridad final. Mientras vivió Lenin, sus escritos o discursos proporcionaron las reinterpretaciones autorizadas necesarias del socialismo "inmodificable" y "científico"; Stalin asumió luego esa función. El Papa presta idénticos servicios a la Iglesia Católica; en Estados Unidos la Corte Suprema se hace cargo de esa tarea. Son los amos del significado de la ideología, la interpretan y la enseñan. Son los sacerdotes, los jueces y los mediadores, a veces formalmente reconocidos y otras no. Las masas abandonan la tarea de la mediación a tales especialistas, quienes mantienen y revitalizan la doctrina, proveen su reinterpretación, alterándola a veces y mejorándola otras.

Las ideologías dependen del particularismo humano. Por lo tanto, si aspiran a tener eficacia fuera de su zona de influencia máxima, o durante las épocas en que su lenguaje y su simbolismo en general no cuadran con las condiciones cambiantes, deben adaptarse a las peculiaridades de los grupos que desean atraer. Evidentemente, cualquier ideología política, sea de los Demócratas o de los Republicanos, dirigida a un campesino empobrecido de Oklahoma, debe estar basada en la necesidad de controlar el

río Canadiense y no en la de construir un nuevo puente entre Queens y Brooklyn.

Es precisamente a través de este proceso de interpretación, por el que se atribuyen nuevos significados a viejas frases, que la ideología original se pervierte a veces. Como marxista teórico, Lenin trató el materialismo dialéctico con el debido respeto, pero como revolucionario práctico, según sostiene Eastman,[1] lo dejó de lado y aplicó una ciencia de la revolución sin beneficio del marxismo. Como religioso práctico que era, profesó el credo ortodoxo durante el equivalente marxista del sábado, y siguió una política secular durante el resto de la semana. Según Eastman, realizó como revolucionario "uno de los liderazgos políticos más brillantes que el mundo ha visto; como dialéctico, no fue mejor que otros fieles marxistas. De hecho, la eficacia de una ideología depende de la medida en que tales reinterpretaciones y tal mediación sean completas y coherentes; de su habilidad para insistir en los principios fundamentales de la vieja doctrina, al tiempo que las adapta a la práctica real; de la readaptación del razonamiento ideológico a la naturaleza humana y a la cultura determinada por las condiciones para el mito ideológico. Debe tratar, en la medida de lo posible, de unificar el grupo mediante un acuerdo general respecto de los principios ideológicos, y de impedir la confusión y el caos que son el resultado de propósitos e interpretaciones divergentes, de dudas y desacuerdos.[2]

A medida que la vida cambia, tiene que proporcionar constantemente nuevos derivados de los mismos principios originales. Si estos mismos han resultado destruidos por la filosofía implícita en ellos, entonces hay que hallar nuevas afirmaciones para la esencia misma de un nuevo mito, y este proceso siempre termina en un campo de batalla lingüístico. Solo así es posible que una afirmación tonta adquiera forma matemática; que cualquier pasión se vista con el lenguaje de la religión; que cualquier falacia asuma categoría histórica; y que el discípulo corriente se deje llevar por el brillo y el vigor de los intérpretes del significado del significado y se someta a su prestigio interpretativo.

IDEOLOGÍA *versus* CIENCIA

Si bien nos gusta creer que vivimos en una "era científica", la realidad es que el hábito del pensamiento científico no ha penetrado muy hondo en nuestro pensar social.[3] ¿No proporciona una prueba definitiva de ello

[1] MAX EASTMAN, *Marxism; Is It Science?*, Nueva York, W. W. Norton, 1940.

[2] Se supone que las diferencias lingüísticas determinan una brecha tan profunda como la que producen las ideas mismas, pero dejamos este problema a los expertos en semántica.

[3] G. A. LUNDBERG, *Social Research,* Nueva York, Longmans, Green y Co., 2da. ed., 1941, pág. 1.

la influencia de las doctrinas "no científicas" e ideológicas del hitlerismo y del comunismo sobre el curso de los acontecimientos humanos durante las últimas dos décadas? De hecho, los elementos ideológicos fuerzan su ingreso a todo el campo de las ciencias naturales y sociales, en particular al de las segundas. El científico social que se enorgullece de su empirismo puro es sencillamente incapaz de apartar de sí las influencias ideológicas que asumen la forma de postulados filosóficos y metafísicos.[4] Sin que sea nuestro propósito tratar aquí el problema de la metodología social, podemos, sin embargo, señalar la diferencia fundamental entre los métodos y las finalidades del ideólogo y del científico.[5]

El método general de la ciencia consiste en reunir tantos datos y hechos relacionados como sea posible; éstos se estudian luego a fin de descubrir sus uniformidades —las leyes científicas—. Una ley científica, la afirmación de uniformidades halladas en los hechos, significa que la uniformidad que ella expresa se ha manifestado hasta el presente en la vida social. Mañana quizá sea necesario modificar esas nuevas leyes para adaptarlas a los nuevos descubrimientos. Por lo tanto, la esencia del enfoque científico no radica tanto en el contenido de sus conclusiones específicas, como en el método por el cual se extraen esas conclusiones y se las corrige

[4] H. Heller, *Political Science,* The Encyclopedia of the Social Sciences, XII, págs. 210 - 212. F. H. Hankins, *Sociology,* cap. VI, en H. E. Barnes, ed., *The History and Prospects of the Social Sciences, The Encyclopedia of the Social Sciences,* Nueva York, Knopf, 1925, pág. 256. Ésta es una de las cuestiones más difíciles que enfrenta la sociología, basada en la cuestión de los métodos sociológicos, y que involucra el problema del purismo y la eficacia, e incluso el del esteticismo *versus* el bienestar humano, en el dominio de los fines y los procedimientos de las ciencias sociales. Los más recientes ecos de esta controversia son: la crítica de L. L. Bernard de Charles L. Ellwood, *Methods of Sociology: A Critical Study,* Durham, Duke University Press, 1933, en su artículo titulado "The Great Controversy: or Both Heterodoxy and Orthodoxy in Sociology Unmasked", *Social Forces,* XIV (octubre, 1935), págs. 64-72; G. C. Field, "Bias in Social Study", *Sociological Review,* XXVII, 1935, págs. 394-407, quien llega a la conclusión de que "el intento de tornar en puramente científico el estudio de los problemas sociales llevará probablemente al aumento de la parcialidad y el prejuicio, y no a su disminución" (pág. 407); F. J. Knight, "Social Science and Social Action", *International Journal of Ethics,* XLVI (octubre 1935), págs. 1-35; J. Huxley, "Can Sociology Become a Science", *Saturday Review of Literature.* XII (julio 27, 1933), págs. 3-4; S. Hook, *"On the Important of a Pint of View"*, Social Frontier, I, 1934, pág. 192, S. A. Rice, ed., *Methods in the Social Studies,* Chicago University Press, 1931; R. S. Lynd, *Knowledge for What?*, Princeton University Press, 1939.

[5] Se supone, sin embargo, que ni la ciencia social ni ninguna otra pueden existir en una especie de vacío filosófico, ignorando por completo todos los problemas filosóficos; entre los problemas científicos y los filosóficos existe una estrecha interdependencia, si bien son, al mismo tiempo, independientes y pueden encararse por separado mediante una abstracción relativa. *Cf.* Talcott Parsons, *The Structure of Social Action,* Nueva York, McGraw-Hill, 1937, págs. 20 y sig.

constantemente. El verdadero científico considera sus mejores teorías como hipótesis; está siempre alerta para analizar sus propios procesos mentales e impedir que sus propias emociones coloreen sus teorías. La ciencia pura es siempre secular y horizontal en su referencia, y no puede expresar las tendencias culturales verticales que se refieren a la fuente última del significado de la vida. Quien responde a esa necesidad es el ideólogo, para quien sus teorías, sus principios ideológicos, son leyes sagradas e intemporales que los experimentos no pueden ni deben contaminar, puesto que su credo aspira a ser un flujo uniforme y congruente de absolutos. Si es posible someter a alguna prueba una ideología, ésta habrá de limitarse a los factores de congruencia interna, autoridad, pensamiento racional y principios históricos. Para el ideólogo, su credo es un conjunto de artículos de fe; es habitual que confunda sus pensamientos con los efectos. El hecho de que utilice los métodos y la fraseología de la ciencia no logra ocultar su verdadera naturaleza: es el temperamento teológico aplicado a la política. Sus descripciones místicas de la realidad, que aspiran a ser "científicas", son inexactas para describir hechos históricos detallados, pero poseen la virtud de dar al hombre un sentido de profundidad en la vida. Le permiten creer en una existencia significativa que le hace posible conservar la vitalidad moral, porque considera que el mundo tal como existe es perfecto, aunque significativo.

En general se acepta que las ciencias sociales, en cuanto a sus técnicas, difieren entre sí y también con respecto a las ciencias físicas, mientras que todas concuerdan en lo relativo a su lógica como ciencias. El método científico intenta, por un lado, eliminar o disminuir los errores o las ilusiones del conocimiento, pero la ideología, por el otro lado, con su supuesto carácter "científico", utiliza de manera consciente o inconsciente ilusiones e incluso errores. La ciencia pone todo en duda. La ideología da por sentadas sus ilusiones; declina ponerlas en duda, sin buscar siquiera posibles contradicciones entre un supuesto fáctico y otro, y se niega a corregir las influencas deformantes de los hechos que selecciona. De allí que muchas veces vea lo que no existe.

En otras palabras, las ciencias basan sus creencias en las mejores pruebas disponibles, la ideología basa las suyas en hechos seleccionados —muchas veces en pruebas imaginarias— sobre la base de sus principios político-filosóficos. La ideología utiliza solo las pruebas que corroboran las conclusiones de los principios ideológicos.

Al ideólogo no le interesa de modo primordial la verdad científica, sino su ideal, expresado en la ideología. Las conjeturas científicas no son más que conjeturas; pero una conjetura ideológica asume la categoría de conclusión científica. No se tiene en cuenta el hecho de que los fenómenos sociales son complejos y dependen de un gran número de variables. El ideólogo utiliza muchas veces la hipótesis simplista y *a priori* de que todos los pueblos deben pasar por la misma serie de etapas en su historia; por lo tanto, como lo evidencian Montesquieu, Comte y Spencer, es posible

comparar pueblos diferentes en cuanto a la etapa de su desarrollo. Mientras que el análisis o la deducción lógicos solo pueden arribar a conclusiones verdaderas si partimos de premisas verdaderas, el análisis ideológico llega también a "conclusiones verdaderas" a partir de premisas preconcebidas.

Pero, como puede observarse en el marxismo y en otros casos, la deducción ideológica ayuda a detectar algunos supuestos dudosos implícitos, y permite formular nuevas hipótesis al ofrecer posibilidades distintas de las tácitamente aceptadas, y liberarnos del hábito de considerar lo familiar como posibilidad única. En ello radica el indudable valor de la ideología.

De todo esto resulta evidente que el pensamiento ideológico es una de las formas del pensamiento político, y no del pensamiento científico. Al político no le interesa el conocimiento científico de la "verdad", sino su "ideal" político o filosófico. No incluye en su ideología realidades sociales en su unidad completa y calidoscópica, sino que las construye de acuerdo con su ideal, como un cuadro bien planeado. Por lo tanto, las ideologías son una síntesis de hechos y supuestos elaborada para demostrar un ideal que difiera radicalmente de lo que sería una fotografía de la realidad social.

Sin embargo, es un hecho que la forma "científica" de las ideologías, que constituye tan serio obstáculo para un conocimiento positivo de la sociedad, es una de las armas que mayor influencia permite ejercer sobre nuestra vida social. Las ideologías que más afectan el curso de los acontecimientos sociales han sido presentadas en forma supuestamente "científica" (liberalismo, democracia, socialismo, teorías raciales y muchas otras). Una de las afirmaciones más doctrinarias del *Laissez-faire* figura en los trabajos de un pensador que se enorgullecía de haber logrado una síntesis del pensamiento "científico" contemporáneo.

Las obras de Spencer *Social Statics y The Man Versus the State* ilustran la forma "científica" dada por las ideologías: esta apariencia de verdad infalible es una característica indispensable. El ideal que constituye la base verdadera de la ideología no aparece en ella como un ideal, sino como una conclusión científica obtenida a partir de los datos observados. Como señala acertadamente Merriam: "de los estudios sociales científicos podría en verdad afirmarse que no todo aquel que diga «Señor, Señor» entrará en el reino".[6] Es así como hoy nos vemos frente a innumerables variedades de "ideologías científicas": patriotismo nacionalista, colectivismo socialista, las ideologías del fascismo, el comunismo, la democracia, el liberalismo, el socialismo gremial, el sindicalismo y muchas otras.

[6] C. E. Merriam, "Recent Tendencies in Political Thought", en C. E. Merriam y H. E. Barnes, *A History of Political Theories, Recent Times*, Nueva York, Macmillan, 1924, pág. 13.

Tendencias en la guerra de las ideologías

Nuestra época no es la primera que ha producido un nuevo sistema de ideas y que se ha caracterizado por la existencia de conflictos ideológicos, pero en ninguna época, salvo el período de las guerras religiosas del siglo XVI, ha surgido tal variedad de doctrinas; sin excepción, ninguna época ha presenciado un conflicto de ideologías tan profundo y tan complejo.

Ciertas condiciones fundamentales distinguen el conflicto actual, si bien siempre cambiante, de cualquier otro en el pasado. La psicología y la sociología modernas han producido una clase de intelectuales conscientes de las ideologías y de su naturaleza, y capaces de librar la batalla de las ideas en un nivel nunca alcanzado antes. Tenemos ideologías como otros las tuvieron en el pasado, pero las elaboramos y las atacamos en un nivel completamente profesional.

La situación mundial en la que las ideologías desempeñan su papel actual difiere de las anteriores en mucho más que un mero avance de la psicología y la sociología. Vivimos en la época de la segunda guerra mundial, después del gran aumento de población del siglo XIX, del primer siglo de la revolución industrial, de la disminución relativa de la enorme afluencia de población y capital a las zonas atrasadas del mundo, de las modificaciones hechas por Einstein a la física de Newton, de los nuevos enfoques sobre la naturaleza de la vida introducidos por la medicina y la biología y de los nuevos criterios acerca de la naturaleza de la sociedad que se deben a la sociología y a la antropología.

Solo si tenemos en cuenta estas condiciones fundamentales que distinguen nuestra época de las anteriores estaremos preparados para evitar paralelismos demasiado fáciles y, en consecuencia, conclusiones demasiado fáciles en cuanto al carácter de las ideologías y de sus consecuencias. Las principales ideologías y doctrinas del presente, comunismo, fascismo, nazismo y democracia, tienen sus raíces, como todas las doctrinas, en el pasado, pero las combinaciones de elementos que el análisis crítico y la comprensión psicológica hacen posibles, son nuevas en muchos sentidos. Como ocurre en las fases militares de la guerra, si bien las verdades eternas de la estrategia permanecen inmutables, el empleo de armas y técnicas nuevas puede otorgar un carácter nuevo a la lucha, y hacer de los expertos de un día los aficionados del siguiente.

Una de las diferencias más notables entre las ideologías y los conflictos actuales y los anteriores es el carácter totalitario del conflicto intelectual. En todas las situaciones previas de conflicto doctrinario, éste tuvo lugar sobre un fondo de tradición común. Por ejemplo, la revolución francesa modificó el calendario y los pesos y medidas, pero no atacó el carácter esencial del Estado soberano, o el patrón oro, o la pena capital. Hoy día, es

imposible señalar una sola premisa en el orden intelectual o de la conducta que no sea motivo de controversia.[7]

Alrededor de las grandes doctrinas que están literalmente en guerra, comunismo, fascismo y democracia, existe una ciénaga de opiniones tan diversas como jamás se ha visto en el mundo. El mayor tamaño de las bibliotecas, la plétora de libros y el creciente número de controversias detalladas hacen posible una cantidad de permutaciones doctrinarias jamás igualada. Al mismo tiempo, hoy se hace un uso sin paralelos del arma crítica.[8] En contraste con las controversias del pasado, en la actualidad se utilizan todas las armas de la crítica para atacar las premisas de los opositores.* Es cierto que en siglos anteriores los antagonistas consideraban el punto de vista de sus oponentes como locura o perversión; pero nunca en la historia han hablado o escrito tantos intelectuales para quienes es una simple cuestión de técnica atacar no solo conclusiones, sino también premisas; no solo las doctrinas políticas sino todo su fundamento metafísico. Hoy simplemente no existe una tierra de nadie libre de la influencia de los conflictos ideológicos.

Uno de los aspectos más interesantes de la tendencia moderna es la rapidez con que se modifica el significado de la ideología y de sus interpretaciones tal como el proverbial camaleón. Casi todos los libros fundados en una ideología pasan rápidamente de moda. Basta observar el número de obras (si es que vale la pena contarlas) escritas durante los últimos cinco años, por ejemplo, acerca de las reinterpretaciones y los significados cambiantes de la democracia.[9] Los libros que no pasan totalmente de moda en unos pocos años, solo conservan significación como contribuciones al lento crecimiento del conjunto de aquellas ideas relativas a las ideologías que parecen poseer alguna validez estable. Éste es uno de los hechos más reveladores entre todos los datos sobre el tema. No podría ser cierto si las ideologías a que nos referimos fueran filosofías estables, expresadas de manera clara y permanente en documentos y discursos importantes. No sería cierto si Mussolini o Hitler o los principales protagonistas de la democracia supieran exactamente cuáles son sus principios y a qué deben conducir.

Esto indica que no solo existen ideologías, sino también ideologías secundarias acerca de las ideologías. No solo hemos aprendido qué es el fascismo o el comunismo, sino también qué conclusiones ha de sacar al

[7] G. S. PETTEE, "The Rise of New Ideologies", *op. cit.*, págs. 500-501.

[8] KARL MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1936.

* No solo los argumentos razonados y sus conclusiones son atacados, sino que la totalidad del carácter racional de cada doctrina está sujeta al ataque por parte de sus antagonistas.

[9] Para un examen de los más importantes durante el período 1940-1941, J. S. ROUCEK, "World War II - A Survey of Recent Literature", *The Educational Forum*, V (mayo 1941), págs. 461-484.

respecto un estudiante o un escritor adiestrado en ciertos métodos de investigación. A lo largo del camino, llegamos a conocer muchos hechos, pero hemos añadido a nuestros propios datos ciertos juicios, tales como "el fascismo es un medio para defender el capitalismo", que no son hechos conocidos, sino en realidad conclusiones preliminares a las que se ha llegado en cierto momento sobre la base de los hechos conocidos hasta ese entonces. Es necesario distinguir tales conclusiones preliminares, alcanzadas en ocasiones previas, de los datos propiamente dichos. Debemos aprender a estudiar las diversas ideologías no solo como las ven sus enemigos y sus defensores, sino tales como son.

No cabe duda de que el uso de las ideologías como medio de control social será cada vez mayor. Y el tremendo aumento de los medios de comunicación, unido a la utilización de los sistemas educativos modernos con propósitos ideológicos, contribuirá más que nunca a inculcar en las grandes masas de individuos las ideologías sustentadas por los grupos que controlan el Estado, y, a través de él, el telégrafo, el teléfono, la prensa, la radio, dentro del marco de las modernas técnicas de propaganda.

El impacto de la política de los regímenes totalitarios sobre los modos de vida democráticos debilitará cada vez más nuestra fe en la eficacia del libre albedrío, y aumentará nuestra necesidad de confiar en el empleo de todos los recursos con que un ideólogo exitoso puede contar hoy día. Los hombres de acción siempre han utilizado las ideologías como un arma, pero solo en los últimos tiempos los hombres de ideas se han visto llevados a aceptar esa posición, al cabo de un período en el cual estuvo de moda considerar las ideas como epifenómenos, como meros accesorios fantasmales e ineficaces de los procesos materiales o, en el mejor de los casos, como racionalizaciones más o menos deshonestas de las compulsiones económicas.

Sin embargo, nuestras últimas palabras deben ser de advertencia. Es cierto que muchas ideas actuales no resultan ser más que ilusiones cuando las examinamos desde el punto de vista de su fundamento social. La aplicación estereotipada del concepto de ideología a toda forma del pensamiento se basa, en último análisis, en la noción de que no hay ninguna verdad filosófica, de hecho ningún tipo de verdad, para el ser humano, y que todo pensamiento es condicional. En sus resultados finales, solo pertenece a un estrato específico de la humanidad y solo es válida para ese estrato. La existencia de una complicada correlación entre el razonamiento ideológico y un grupo social no significa, sin embargo, que tal análisis deba desalentar a la ciencia social en su empeño por señalar el futuro. De cualquier modo, tenemos que aceptar una ideología de conflictos continuos pero esperanzados, si no queremos que los desastrosos sucesos del presente desalienten por completo a la humanidad y que desaparezca de la Tierra la creencia de los hombres en una dirección pacífica y feliz de la sociedad.

No será inoportuno agregar unas pocas palabras acerca de la democracia como ideología. Por desgracia, nuestra prolongada familiaridad con la democracia como problema ha llevado a muchos pensadores a un cinismo muy crítico que la considera algo imposible de lograr. Pero la democracia, a pesar de sus evidentes defectos y discordias, es la única ideología que acepta múltiples opiniones, tolera muchos credos, protege los intereses minoritarios y gobierna mejor en tanto gobierna poco. Es el único credo que sostiene que el Estado existe para el hombre y no el hombre para él, y que los fines de la sociedad organizada, por importantes que sean, solo han de lograrse por medios democráticos.

Lo que sí puede decirse en cuanto a las desventajas de la democracia es que las ideologías no democráticas están dispuestas a luchar por sus creencias y sus convicciones, mientras que las democracias han sido muchas veces ingenuas o se han mantenido a la defensiva. En el futuro, la democracia debe demostrar a sus defensores que es una ideología que tiene fe en la capacidad de la mente humana y en la proposición de que solo el más libre ejercicio de la razón y la tolerancia humanas es realmente irrefutable. Un conocimiento insuficiente puede llevar al hombre a engaño, y los impulsos no racionales pueden corromperlo, pero la democracia debe demostrar que es la ideología que proporciona las condiciones más favorables para vivir una vida feliz por medios racionales y humanos.

Traducido por Noemí Rosenblatt

CAPÍTULO V

IDEOLOGÍA Y ALIENACIÓN *

STANLEY MOORE

1. El análisis de las relaciones existentes entre las instituciones capitalistas y las democráticas es solo una parte de la crítica marxista a la democracia capitalista; la otra parte es su explicación del desconocimiento —difundido en la sociedad capitalista— de dichas relaciones, a pesar de que ellas existen. En la cultura capitalista, las ilusiones fomentadas por rasgos caractersíticos de la economía y del estado capitalistas no son corregidas, sino elaboradas. La crítica de dicha cultura, mediante la exposición de estas ilusiones, es una tarea central de la teoría marxista de la ideología.

En la literatura marxista, el atributo "ideológico" tiene una connotación más amplia que el nombre "ideología". "En el Estado —escribe Engels— toma cuerpo ante nosotros el primer poder ideológico sobre los hombres."[1] Marx escribe: "Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo".[2] La idea básica expresada en este pasaje, conforme a Lenin, es que "las relaciones sociales se dividen en relaciones materiales e ideológicas. Las últimas solo constitu-

* STANLEY MOORE, *The Critique of Capitalist Democracy: An Introduction to the Theory of the State in Marx, Engels and Lenin*, Paine-Whitman Publishers, Nueva York, 1957.

1 FEDERICO ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, cap. IV, par. 19; en *Obras escogidas* de Carlos Marx y F. E., Buenos Aires, Cartago, 1957, pág. 709.

2 CARLOS MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, prólogo, par. 4; en *Ob. esc.*, pág. 240.

yen la superestructura de las primeras..."[3] Los tres escritores, sin excepción, aplican el adjetivo tanto a teorías como a instituciones.

El sustantivo "ideología" se aplica solo a las teorías. Lenin lo aplica a una amplia variedad de teorías, correctas e incorrectas; Marx y Engels, a las teorías incorrectas de una clase específica. De acuerdo con el uso de Lenin, algunas teorías científicas, incluyendo al marxismo, son ideologías. "En una palabra —escribe—, toda ideología es históricamente condicional, pero es incondicional que a toda ideología científica (a diferencia, por ejemplo, de la ideología religiosa) corresponde una verdad objetiva..."[4] En el uso de Marx y Engels, la ideología difiere de la ciencia como la ilusión del conocimiento. Nosotros usaremos el término en el sentido de éstos y no en el de Lenin.

Ideología es la teoría que refleja la realidad de modo incorrecto, al invertir las verdaderas relaciones entre el pensamiento y el ser. "La ideología —escribe Engels— es un proceso que el llamado pensador cumple conscientemente, es cierto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas motrices que lo impulsan le son desconocidas; pues de lo contrario no sería un proceso ideológico. De aquí que imagine motivos falsos o aparentes... Trabaja con material meramente intelectual, que acepta sin examen como producto del pensamiento, no investiga buscando un proceso más lejano, independiente del pensamiento; su origen le parece evidente porque como todo acto se verifica por *intermedio* del pensamiento, también le parece estar *basado,* en última instancia, sobre el pensamiento."[5] Este error proviene de haber invertido dos relaciones interconexas entre pensamiento y ser, la relación de lo consciente a lo inconsciente y la relación de lo abstracto a lo concreto.

2. ¿Qué quiere decir que se han invertido las relaciones de lo consciente a lo inconsciente y de lo abstracto a lo concreto? Los ejemplos más claros proporcionados por Marx y Engels pueden hallarse en su crítica a Hegel.

Acerca de la inversión de la relación de lo consciente a lo inconsciente, Marx escribe: "Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de «Idea», en sujeto con vida propia, es el creador de lo real. La realidad es meramente la apariencia externa de la Idea. Yo sostengo lo inverso. Lo conceptual no es más que lo material, traspuesto y traducido en la mente humana".[6]

[3] V. I. LENIN, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?*, parte I, par. 48 (37); en *Obras Completas*, Buenos Aires, Cartago, 1958, tomo I, pág. 163.

[4] V. I. LENIN, *Materialismo y empiriocriticismo*, cap. II, sec. 5, par. 25 (11); en *Ob. com.*, tomo XIV, 1960, pág. 135.

[5] F. ENGELS, *Carta de E. a Mehring*, 14 de julio de 1893, par. 3 (4); en *Correspondencia* de C. M. y F. E., Buenos Aires, Cartago, 1957, Nº 227, pág. 331.

[6] CARLOS MARX, *El Capital - Crítica de la economía política*, prefacio de 1873, par. 17 (22); México, Fondo de Cultura Económica, 1959 (2ª ed.), trad. de Wenceslao Roces, tomo I, pág. XXIII.

Con respecto a la inversión de la relación de lo abstracto a lo concreto, Engels escribe: "Los esquemas lógicos solo pueden referirse a formas del *pensar;* y aquí solo se trata de las formas del *ser,* del mundo exterior, formas que el pensamiento no puede tomar y deducir jamás de sí mismo, sino únicamente del mundo exterior. Pero con esto se invierte toda la relación: los principios no son ya el punto de partida de la investigación, sino sus resultados finales; no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que se abstraen de ella; no son la naturaleza y el mundo humano los que se rigen por los principios, sino que éstos solo tienen razón de ser en cuanto coinciden con la naturaleza y con la historia. En esto consiste la única concepción materialista del asunto, y la opuesta, la del señor Dühring,* es idealista, coloca la cosa completamente cabeza abajo, y construye el mundo real arrancando de ideas, de categorías, esquematismos, fantasmas, existentes en algún lugar fuera del mundo desde toda una eternidad ni más ni menos, como un *Hegel*".[7]

Según Marx, es el error de Hegel acerca de la relación entre lo abstracto y lo concreto lo que hace posible su otro error respecto de la relación entre lo consciente y lo inconsciente. "Lo concreto es concreto, porque es un agregado de muchas características, es decir, una unidad de diferencias. Por lo tanto, lo concreto aparece en nuestro pensamiento como el producto de un proceso de síntesis, como un resultado y no un punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, por consiguiente, el punto de partida también de la percepción y de la representación... Hegel incurrió en el error de concebir lo real como producto del pensamiento que se autoorganiza, se absorbe en sí y se mueve por sí. Porque el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto es simplemente un modo de pensar en el que lo concreto es aprehendido y reproducido como concreto en nuestras mentes; pero éste no es de ningún modo el proceso de la génesis de lo concreto mismo... La totalidad, tal como aparece en nuestras mentes, como un todo pensado, es un producto del cerebro que aprehende el mundo del único modo en que puede hacerlo el pensamiento, un modo que difiere de la aprehensión artística, religiosa o práctica de este mundo. Pero mientras ocupamos nuestro cerebro con la totalidad, solo en forma especulativa o teórica, la materia real continúa existiendo como antes, fuera de nuestras cabezas, en su independencia." [8]

Marx y Engels ejemplifican con estas críticas lo que ellos entienden por inversión de las relaciones entre pensamiento y ser. Hegel invierte la relación entre lo abstracto y lo concreto, al ignorar la realidad concreta desde la cual parte, en verdad, la investigación teórica. En su lugar colo-

* Herr Dühring en el original inglés. (*N. del E.*)

[7] FEDERICO ENGELS, *Anti-Dühring - La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring,* part. I, cap. 3, par. 2; Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1960 (2ª ed.), pág. 48.

[8] CARLOS MARX: *Contribución a la crítica de la economía política,* Introducción, sec. 3, pars. 1-2 (2).

ca, como punto de partida de su indagación, abstracciones que de hecho derivan de esta realidad. Hegel invierte la relación entre lo consciente y lo inconsciente, al desconocer la realidad no mental a la cual retorna el análisis teórico. Como objeto de su investigación reemplaza el proceso mental mediante el cual se desarrolla el pensamiento, por el proceso no mental mediante el cual el objeto del pensamiento se desarrolla. Y como el primer paso conduce al segundo, así el segundo lleva a un tercero: el vuelo desde la paradoja del subjetivismo al vacío del misticismo, la evasión en la Idea Absoluta —esa guarida de león de la que no se regresa.

3. Marx y Engels analizan dos esquemas principales de inversión, cada uno de los cuales presenta un amplio margen de variaciones. El que comienza con la inversión de la relación entre lo abstracto y lo concreto y acaba invirtiendo la relación entre lo consciente y lo inconsciente es llamado, generalmente, por ellos, esquema ideológico. Por lo común llaman al esquema inverso, que principia con la inversión de la relación entre lo consciente y lo inconsciente y termina invirtiendo la relación entre lo abstracto y lo concreto, esquema fetichista.

Una importante familia de teorías construidas sobre el patrón ideológico es el conjunto de las que hallan en la historia el relato de la marcha de Dios por el mundo. Según Marx y Engels, el proceso por el cual se llega a afirmar la hegemonía del espíritu en la historia puede ser fragmentado en los tres pasos siguientes:

"1º Desglosar las ideas de los individuos materiales, que dominan con razones empíricas bajo condiciones empíricas, de estos individuos dominantes, reconociendo con ello el imperio de las ideas o las ilusiones en la historia.

"2º Introducir en este imperio de las ideas un orden, demostrar la existencia de una trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes, lo que se logra concibiéndolas como «autodeterminaciones de la idea» (lo que es posible porque estas ideas, por medio del fundamento empírico sobre que descansan, forman realmente una trabazón y porque, concebidas como *meras* ideas, se convierten en autodistinciones, en disticiones establecidas por el propio pensamiento).

"3º Para eliminar la apariencia mística de esta «Idea autodeterminante», se la convierte en una persona —«la autoconciencia»— o, si se quiere aparecer como muy materialista, en una serie de personas representantes de la «Idea» en la historia. Éstos son los «pensadores», los «filósofos», los ideólogos, concebidos a su vez como los fabricantes de la historia, como el «consejo de guardianes», como las potencias dominantes. Con lo cual habremos eliminado de la historia todos los elementos materialistas y podremos soltar tranquilamente las riendas al potro especulativo." [9]

[9] CARLOS MARX - FEDERICO ENGELS, *La ideología alemana, par.* v, *div.* 1, sec. 2, pars. 19-20 (10-13); Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1959, trad. de Wenceslao Roces, pág. 52.

La inversión de la relación entre lo abstracto y lo concreto en el primero y segundo paso conduce a invertir la relación entre lo consciente y lo inconsciente en el tercero.

Una importante familia de teorías, construidas sobre el modelo fetichista, es el grupo de las que ven en la economía política el descubrimiento de las leyes eternas de la naturaleza. El proceso que atribuye validez intemporal a las leyes de la producción capitalista también puede dividirse en tres pasos.

Primero, en todas las sociedades de intercambio las relaciones productivas entre personas aparecen como relaciones sociales entre cosas. Como objeto útil, una mesa está hecha de madera —escribe Marx. "Pero en cuanto empieza a comportarse como mercancía, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No solo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso (...). Lo que aquí reviste a los ojos de los hombres la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre." [10] Esta inversión es el fetichismo de las mercancías.

Segundo, en las sociedades capitalistas las relaciones de clase entre productores y explotadores aparecen como relaciones de cambio entre factores de producción, es decir, entre la fuerza de trabajo y los medios de producción. Según Marx, "la ley de la acumulación capitalista, que se pretende mistificar convirtiéndola en una ley natural, en realidad solo afirma que su naturaleza excluye toda reducción del grado de explotación del trabajo y toda alza del precio de éste que pueda hacer peligrar seriamente la reproducción constante del régimen capitalista y la reproducción del capital sobre una escala cada vez más alta. Y forzosamente tiene que ser así, en un régimen de producción en que el obrero existe para las necesidades de explotación de los valores ya creados, en vez de existir la riqueza material para las necesidades del desarrollo del obrero. Así como en las religiones vemos al hombre esclavizado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista lo vemos esclavizado por los productos de su propio brazo".[11] Esta inversión es el fetichismo del capital.

[10] C. M., *El Capital,* vol. I, cap. I, sec. 4, pars. 1, 4; F. C. E., I, págs. 36 - 38.

[11] C. M., *El Capital,* vol. I, cap. XXV (23), sec. 1, par. 8; F. C. E., I, pág. 524.

Tercero, las relaciones de cambio, históricamente condicionadas, entre los factores de producción propios de la sociedad capitalista, aparecen como leyes de producción en general, tecnológicamente condicionadas, que son necesarias para todas las sociedades. "La economía política —escribe Marx— ha analizado, indudablemente, aunque de un modo imperfecto, el concepto del valor y su magnitud, descubriendo el contenido que se escondía bajo estas formas. Pero no se le ha ocurrido preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma, es decir, por qué el trabajo toma cuerpo en el valor y por qué la medida del trabajo según el tiempo de su duración se traduce en la magnitud de valor del producto del trabajo. Trátase de fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción; pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo. Por eso, para ella, las formas precapitalistas del organismo social de producción son algo así como lo que para los padres de la Iglesia, v. gr., las religiones anteriores a Cristo."[12] Esta inversión es la identificación del capitalismo con la naturaleza.

La inversión de la relación entre lo consciente y lo inconsciente en los pasos primero y segundo conduce a invertir la relación entre lo abstracto y lo concreto en el tercero.

4. El modo de pensar que principia combinando en diversas formas las inversiones complementarias de las relaciones reales entre lo consciente y lo inconsciente y entre lo abstracto y lo concreto, acaba combinando de distintos modos las ilusiones complementarias del misticismo y el formalismo. Marx y Engels dedicaron más de la mitad de su obra teórica a criticar a teóricos rivales, en su mayor parte filósofos o economistas. Su técnica crítica, además de poner de manifiesto errores de hecho y de lógica, consiste en dejar al descubierto la combinación específica de los elementos místicos y formalistas en cada teoría que examinan. El método dialéctico, tal como ellos lo practican, es una búsqueda sistemática de lo concreto.

Es una sobresimplificación, particularmente engañosa en lo que a la cultura del capitalismo se refiere, no reconocer la interpenetración de estos temas. No se pueden igualar el misticismo, la inversión de la relación de lo consciente a lo inconsciente y las teorías de tipo ideológico. Ni es posible igualar el formalismo, la inversión de la relación de lo abstracto a lo concreto y las teorías de tipo fetichista. Cada uno de los dos tipos principales exhiben ambas inversiones y ambas ilusiones; difieren en el orden y el énfasis con que organizan un conjunto común de errores. Proudhon traslada del formalismo al misticismo el énfasis final de la economía po-

[12] C. M., *El Capital*, vol. I, cap. I, sec. 4, par. 17; F. C. E., I, páginas 44-46.

lítica, ubicando las abstracciones de la economía clásica en la conciencia de la Providencia. Feuerbach traslada del misticismo al formalismo el énfasis final de la religión, remplazando las revelaciones de la cristiandad por las abstracciones del humanismo pequeño burgués. Los teóricos sociales burgueses oscurecen los fundamentos económicos de la política a través del continuo debate entre los ideólogos del gobierno del derecho y los ideólogos de la voluntad de poder. Una característica notable de las culturas de clase en general, y de las culturas capitalistas en particular, es la profusión y complejidad de sus falsas alternativas. A partir de esta diversidad, las críticas de Marx y Engels buscan por debajo de los conflictos superficiales, para poner de manifiesto las tensiones básicas que éstos reflejan. Lo que las críticas demuestran es que la cultura del capitalismo lleva al máximo la compenetración de misticismo y formalismo, así como su política; la compenetración de dictadura y democracia, y su economía; la compenetración de la explotación y el cambio.

5. En su teoría de la alienación o extrañamiento, Marx analiza las características de la conciencia individual, producidas por las inversiones ideológicas, junto con las características de la estructura social que produce estas inversiones. Tal como él los usa, estos términos se refieren a las características de la conciencia individual y de la estructura social típicas de las sociedades cuyos miembros están controlados por las consecuencias de su actividad colectiva, en vez de controlarla. En tales sociedades, las consecuencias no buscadas de las acciones humanas hacen frente a los actores como poderes ajenos y coercitivos: los hombres viven como extraños en situaciones que están cada vez más compelidos a cambiar y son cada vez más impotentes para controlar. Los términos "alienación" y "extrañamiento" han sido usados en otros contextos por Hegel y sus sucesores. Marx les dio este significado específico en el curso de la transformación de una crítica humanista de la creencia religiosa en una crítica materialista de la sociedad de clases.

Cuando Marx, al comienzo de su carrera, enuncia su programa teórico, adopta como punto de partida la explicación de la conciencia religiosa en términos de sus orígenes terrenos, ya desarrollada por los sucesores humanistas de Hegel. "El fundamento de la crítica antirreligiosa —escribe— es que el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendida, la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha descubierto a sí mismo o que ya ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es una esencia abstracta, que subsiste fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, su Estado, su sociedad. Este Estado y esta sociedad producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque ellos mismos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación. Es la fantástica realización de la esencia hu-

mana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por lo tanto, indirectamente, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su aroma espiritual."[13] La tarea que se impone Marx es la de extender la crítica de la alienación religiosa a la crítica de sus raíces sociales, porque —como unos veinte años más tarde escribirá en *El Capital*—: "El reflejo religioso del mundo real solo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza".[14]

Marx identifica tres instituciones sociales relacionadas como las fuentes inmediatas de inversiones ideológicas y, por tanto, fuentes últimas de la conciencia alienada. La primera es la división del trabajo, particularmente la división entre explotadores y explotados. La segunda es el cambio mercantil, especialmente el cambio entre explotadores y explotados. La tercera es el poder estatal, en particular el dominio de explotadores sobre explotados. En cada caso, sostiene, la inversión y la alienación son llevadas al máximo por la institución en su forma capitalista.

El capitalismo desarrolla hasta su más alto grado la división del trabajo, ocultando, a través de la división del trabajo en el taller, la explotación de los proletarios por los capitalistas. Marx escribe respecto del crecimiento de la producción capitalista: "Los conocimientos, la perspicacia y la voluntad que se desarrollan, aunque sea en pequeña escala, en el labrador o en el artesano independiente, como en el salvaje que maneja con su astucia personal todas las artes de la guerra, basta con que las reúna ahora el taller como un todo. Las potencias espirituales de la producción amplían su escala sobre un aspecto, a costa de inhibirse en los demás. Lo que los obreros parciales pierden, se concentra, enfrentándose con ellos en el capital. Es el resultado de la división manufacturera del trabajo el erigir frente a ellos, como propiedad ajena y poder dominador, las potencias espirituales del proceso material de producción. Este proceso de disociación comienza con la cooperación simple, donde el capitalista representa frente a los obreros individuales la unidad y la voluntad del cuerpo social del trabajo. El proceso sigue avanzando en la manufactura, que mutila al obrero, al convertirlo en obrero parcial. Y se remata en la gran industria, donde la ciencia es separada del trabajo como potencia independiente de producción y alistada al servicio del capital".[15] El plan de producción se opone a los productores como un poder ajeno, dominante.

[13] C. M., *(En torno a la) Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel - Introducción*, México, Grijalbo, 1958, trad. de Wenceslao Roces, en *La Sagrada Familia y otros escritos*, pág. 3.

[14] C. M., *El Capital*, vol. I, cap. I, sec. 4, par. 15 (16); F. C. E., I, pág. 44.

[15] C. M., *El Capital*, vol. I, cap. XIV (12), sec. 5, par. 3; F. C. E., I, pág. 294.

El capitalismo desarrolla hasta su más alto grado el cambio de mercancías, ocultando a través de la adquisición de fuerza de trabajo la explotación de los proletarios por los capitalistas. "Por una parte —escribe Marx— el proceso de producción transforma constantemente la riqueza material en capital, en medios de explotación de valores y en medios de disfrute por el capitalista. Por otra parte, el obrero sale constantemente de ese proceso igual que entró: como fuente personal de riqueza, pero despojado personalmente de todos los elementos necesarios para realizar esta riqueza en su provecho propio. Como antes de entrar en el proceso de producción el obrero es despojado de su propio trabajo, que el capitalista se apropia e incorpora al capital, durante el proceso este trabajo se materializa constantemente en productos ajenos. Y como el proceso de producción es, al mismo tiempo, proceso de consumo de la fuerza de trabajo por parte del capitalista que la adquiere, el producto del obrero no solo se transforma constantemente en mercancía, sino también en capital, en valor que absorbe y se asimila la fuerza creadora de valor, en medios de vida capaces de comprar personas, en medios de producción aptos para emplear a quien los produce. Es decir, que el propio obrero produce constantemente la riqueza objetiva como capital, como una potencia extraña a él, que lo domina y lo explota, y el capitalista produce, no menos constantemente, la fuerza de trabajo como fuente subjetiva de riqueza, separada de sus mismos medios de realización y materialización, como fuente abstracta que radica en la mera corporeidad del obrero, o, para decirlo brevemente, el obrero como obrero asalariado." [16] Los productos se oponen a los productores como un poder ajeno, dominante.

El capitalismo desarrolla hasta su más alto grado el poder del Estado, ocultando a través del sufragio universal el dominio de los capitalistas sobre los proletarios. Marx escribe refiriéndose a la constitución propuesta por la Comuna de París: "No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria. Mientras que los órganos puramente represivos del viejo poder estatal habían de ser amputados, sus funciones legítimas habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los servicios responsables de esta sociedad. En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el parlamento, el sufragio universal habría de servir al pueblo organizado en comunas, como el sufragio individual sirve a los patronos

[16] C. M., *El Capital*, vol. I, cap. XXIII (21), par. 10 (11); F. C. E., I, pág. 480.

que buscan obreros y administradores para sus negocios".[17] En los Estados capitalistas, el gobierno se opone al gobernado como un poder ajeno, dominante.

6. El primer resultado de este análisis del origen institucional de las inversiones ideológicas es sugerir que las teorías sociales erróneas que derivan de aquéllas no solo son productos, sino también descripciones del ambiente social de quienes las proponen. Los errores que dan lugar a tales teorías consisten más que en la invención arbitraria, en una observación prejuiciada y superficial.

Marx escribe acerca del fetichismo económico: "La economía vulgar se limita a traducir, sistematizar y preconizar doctrinalmente las ideas de los agentes de la producción cautivos de las relaciones de producción del régimen burgués. Por eso no debe causarnos asombro el que la economía vulgar se encuentre como el pez en el agua precisamente bajo la forma más extraña de manifestarse las relaciones económicas, en la que éstas aparecen *prima facie* como contradicciones perfectas y absurdas —en realidad, toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente— y el que estas relaciones aparezcan tanto más evidentes cuanto más se esconde la trabazón interna entre ellas y más familiares son a la concepción corriente".[18]

Engels escribe sobre la ideología legal: "Pero el Estado, una vez que se erige como poder independiente frente a la sociedad, crea rápidamente una nueva ideología. En los políticos profesionales, en los teóricos del derecho público y en los juristas que cultivan el derecho privado, la conciencia de la relación con los hechos económicos desaparece totalmente. Como, en cada caso concreto, los hechos económicos tienen que revestir la forma de motivos jurídicos para ser sancionados en forma de ley, y como para ello hay que tener en cuenta también, como es lógico, todo el sistema jurídico vigente, se pretende que la forma jurídica lo sea todo y el contenido económico nada. El derecho público y el derecho privado se consideran como dos campos independientes, con su desarrollo histórico propio, campos que permiten y exigen por sí mismos una construcción sistemática, mediante la extirpación consecuente de todas las contradicciones internas".[19]

Tanto en el fetichismo económico como en la ideología legal, los individuos perciben las conexiones reales de lo consciente a lo inconsciente y de lo abstracto a lo concreto como invertidas, debido a que las instituciones las presentan invertidas. La mistificación subjetiva de la con-

[17] C. M., *La guerra civil en Francia,* sec. 3, par. 10; en *Ob. esc.,* págs. 356 - 357.

[18] C. M., *El Capital,* vol. III, cap. 48, div. 3, par. 1; F. C. E., III, págs. 756 - 757.

[19] F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach...,* cap. IV, par. 20; en *Ob. esc.,* pág. 709.

ciencia alienada refleja la mistificación objetiva de las relaciones sociales alienadas.

Un segundo resultado de este análisis es indicar el remedio para la alienación. "Ya hemos visto —escribe Engels— ...que en la sociedad capitalista actual los hombres viven dominados, ...como por una potencia extraña... El hecho de que la economía burguesa permita penetrar hasta cierto punto en la concatenación causal de ese imperio ejercido por una potencia extraña, no cambia para nada la cosa... El mero conocimiento, aunque fuese mucho más grande y mucho más profundo que el de la economía burguesa, no basta para someter los poderes sociales al imperio de la sociedad. Para eso hace falta, ante todo, una *acción* social. Y cuando esta acción se realice, cuando la sociedad, adueñándose de todos los medios de producción y manejándolos con arreglo a un plan, se emancipe a sí misma y emancipe a todos sus miembros de la esclavitud en que hoy viven bajo la férula de los medios de producción producidos por ellos mismos, y que, sin embargo, se enfrentan con ellos como un poder extraño y superior; cuando, por tanto, sea el hombre quien proponga y quien disponga, entonces, y solo entonces, desaparecerá este último poder extraño que hoy se refleja todavía en la religión, y con esto desaparecerá también el propio reflejo religioso, por la sencilla razón de que ya no habrá nada que reflejar." [20] Este análisis está detrás del grito de combate de Marx: "Los filósofos solo han *interpretado* al mundo de distintas maneras; la cuestión es *cambiarlo*".[21]

La teoría marxista del origen social y del remedio social del error ideológico parece culminar en una paradoja. Demos por supuesto que la ciencia puede remplazar por completo a la ideología solo cuando las relaciones sociales que la ideología refleja han sido remplazadas por relaciones radicalmente diferentes. Admitamos que esto solamente es posible en un punto tardío del largo desarrollo del control humano sobre su ambiente físico y social. Sin embargo, el acto social del que habla Engels, ¿no implica prerrequisitos tanto objetivos como subjetivos, conocimiento de la meta tanto como medios materiales para alcanzarla? ¿Y cómo dentro de un ambiente social que estimula el imperio de la ilusión, puede desarrollarse tal conocimietno y lograrse el control sobre dicho ambiente?

Marx plantea este problema cuando dice de sus predecesores: "La doctrina materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y

[20] F. Engels, *Anti-Dühring...*, part. III, cap. 5, par. 5; E. P. U., págs. 385 - 386.

[21] C. M., *Tesis sobre Feuerbach,* Nº 11; en *Ob. esc.,* pág. 714. Se transcribe la versión de Engels.

que el propio educador necesita ser educado".[22] ¿Cómo puede realizarse la educación de los educadores socialistas dentro de la sociedad capitalista?

Marx indica la línea general de su solución cuando continúa: "La coincidencia de la modificación de la circunstancia y de la actividad humana o autocambio solo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*".[23]

El plan concreto para resolver el problema de educar a los educadores, de encarnar el socialismo científico en la práctica revolucionaria, es la teoría del partido marxista.

Traducido por Roxana Balay

[22] C. M., *Tesis sobre Feuerbach*, Nº 3; en *Ob. esc.*, pág. 713.
[23] *Ibid.*

CAPÍTULO VI

UNA MEDIDA DE LA ALIENACIÓN *

GWYNN NETTLER

La idea de "alienación" tiene una larga historia, pero solo está en boga desde hace poco y, como en el caso de cualquier concepto familiar que se restaura con fines de estudio, quienes lo adoptaron lo utilizan de maneras diversas.

Hegel fue el primero en sugerir este término para describir la situación del hombre socializado: se encuentra apartado del mundo de la naturaleza, incluyendo la propia naturaleza. Es Adán, cuya comunidad con los otros objetos naturales ha sido destruida por el conocimiento. A éste, Marx agregó el trabajo como factor de alienación y, *a fortiori*, la división del trabajo, que crea "...un conflicto entre el interés de cada individuo... y los intereses comunes de todos los individuos".[1] Aquí reside, por supuesto, la anomia de Durkheim, pero fue la concepción de Marx del Estado como elemento necesario para reconciliar los intereses conflictuales resultantes del trabajo humano, lo que demostró la posibilidad de otra fuente de alienación: "los logros mismos del hombre se convierten en un poder ajeno y opuesto a él, que llega a sojuzgarlo en lugar de estar bajo su control".[2] Y esa idea está emparentada con *Civilization and its Discontents,* de Freud.

Una vez que se absorbieron estas ideas —que el conocimiento (autoconciencia) y el trabajo separan al hombre de todos los objetos "naturales"— fue posible añadir otros factores de enajenación y percibir rupturas no solo entre el hombre y la naturaleza, sino dentro del hombre, entre éste y sus instituciones, y entre el hombre y sus semejantes. Así,

* G. NETTLER, "A Measure of Alienation", *American Sociological Review.* vol. XXII, nº 6, dic. de 1957.

[1] KARL MARX, "Deustche Ideologie: Feuerbach", *Der Historische Materialismus,* ed. por S. Landshut y J. P. Mayer, Leipzig, Kroner, 1932, pág. 23.

[2] *Ibid.*

como síntoma a la vez que causa nuestra supuesta enajenación, los escritores han señalado la maquinaria, el arte, el lenguaje, el Pecado Original, la falta de religión e, incluso, la sociología.[3]

Fromm hace de la alienación el punto central de la tesis que presenta en su *Sane Society,* y considera que el signo distintivo del alienado en su "orientación mercantil", su visión del mundo y de sí mismo como artículos de consumo a los que es posible asignar valores monetarios y vender de casa en casa.[4] Warner y Abegglen relacionan implícitamente esa orientación mercantil del gran hombre de negocios con la concepción más corriente de la alienación como aislamiento de los demás. Dicen: "...todos estos hombres móviles tienen, como parte necesaria del equipo que les permite ser móviles y dejar atrás a la gente sin temor ni pesar, cierta dificultad para aceptar e imponer los tipos de obligaciones recíprocas que implican una amistad estrecha y contactos sociales íntimos. Son, típicamente, seres aislados".[5]

Grodzins define la alienación como "...el estado en que los individuos no tienen la sensación de «pertenecer» a su comunidad o nación. Los contactos personales no son ni estables ni satisfactorios".[6] Grodzins ve a la persona alienada como el "ciudadano potencialmente desleal", y sugiere que la alienación es más probable en ciertos tipos de personalidades y en ciertos niveles de la sociedad.

Srole[7] encuentra una fundamentación para la posible ubicación del *status* de la persona alienada en una correlación negativa de 0,30 entre su escala de aunomia-anomia y un índice de *status* socioeconómico.

Bowman[8] relaciona la erudición con "cierto grado de aislamiento", y considera a los intelectuales, en particular los sociólogos, como generalmente alienados de la cultura burguesa.[9] Griswold disiente al establecer un distingo entre el erudito y el intelectual. Sostiene luego que el erudito,

[3] Por ejemplo, véanse COLIN WILSON, *The Outsider*, Boston, Houghton, Mifflin, 1956, Erica Kahler, *The Tower and The Abyss*, Nueva York: Braziller, 1957; Paul Tillich, *Existence and the Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1957; J. W. Krutch, "If You Don't Mind My Saying So...", The American Scholar, 26 (invierno 1956-57), pág. 91.

[4] ERICH FROMM, The Sane Society, Nueva York, Rinehart, 1955, pág. 124.

[5] W. L. WARTNER y J. C. ABEGGLEN, *Big Business Leaders in America*, Nueva York, Harper 1955, pág. 90.

[6] MORTON GRODZINS, *The Loyal and the Disloyal*, Chicago, Universtiy of Chicago Press, 1956, pág. 134.

[7] LEO SROLE, "Social Integration and Certain Corollaries: An Exploratory Study", *American Sociological Review*, 21 (diciembre 1956), págs. 709 - 716.

[8] C. C. BOWMAN, "Is Sociology Too Detached?", *American Sociological Review*, 21 (octubre 1956), págs. 564 - 568.

[9] Esto requiere verificación. Me parece que existen dos clases de sociólogos profesionales: el burgués y el marginal. Para otro enfoque del origen y las actitudes de los profesores en general, véase C. WRIGHT MILLS, *White Collar*, Nueva York, Oxford Univ. Press, 1951, págs. 129-136.

incluyendo presumiblemente al sociólogo, "...es el Hombre - Que - Piensa. El Hombre - Que - Piensa no es un miembro de una raza aparte".[10] Furst[11] concuerda con Griswold, sobre bases más empíricas, en que el "pensador profesional" no es diferente del hombre común y no lleva necesariamente el estigma de la alienación. Dentro de un margen limitado de "conocimiento" y opinión, Nettler,[12] al igual que Furst, no encontró diferencia alguna entre una muestra de la "intelligentsia" y pensadores legos.

Van den Haag es uno de los muchos para quienes los medios de comunicación de masas determinan la alienación "...de la gente con respecto a la experiencia personal, y, si bien parecen neutralizarlo, intensifican su aislamiento moral de los demás, de la realidad y de sí mismos".[13]

No solo las definiciones, sino también las evaluaciones del hombre alienado varían según aquello de que parece hallarse enajenado y la forma en que eso ocurre; si es un extranjero para sí mismo, se lo considera por lo general algo "malo", aunque puede juzgarse como "bueno" si se pierde a sí mismo de un modo aprobado, tal como el éxtasis religioso o el arte. No obstante, si su propia sociedad lo frustra, merece el calificativo de "bueno" o de "malo" según la sociedad o el crítico, o según que la enajenación conduzca a "visiones creadoras" o a una inmersión en los medios de comunicación masiva, y, supuestamente, ambas cosas ocurren.

Los usos mencionados del término "alienación" bastan para señalar una base común de definición si bien no eliminan la posibilidad de confundir el concepto con el supuesto. Como es evidente, lo que se descubre acerca del alienado varía según la imagen que se tiene de ese tipo de individuo. ¿Debe, por ejemplo, padecer la "orientación mercantil", excepto por definición? ¿Es necesariamente infeliz o carente de objetivos? Los juicios de valor, como siempre, han aparecido para oscurecer la descripción, y lo que debería aprenderse a través de la observación se deduce de manera tautológica.

La tarea consiste en clarificar, mediante la definición y la medición, por lo menos una forma de alienación. Para comenzar, será útil distinguir tres conceptos relacionados, pero no idénticos: alienación, anomia y desorganización personal. La anomia, según Durkheim, se refiere a una condición social de relativa falta de normas; la alienación, a un estado psico-

10 A. W. GRISWOLD, "Better Men and Better Mousetraps: The Scholar's Business in American Society", *Saturday Review* (noviembre 10, 1956), pág. 10.

11 T. M. FURST, Jr., "«Anti-Intellectualism» and the Left Intelligentsia", tesis inédita, en publicación, Departamento de Ciencia Política, Universidad de California, Los Ángeles.

12 G. NETTLER, "A Test for the Sociology of Knowledge", *American Sociological Review*, 10 (junio 1945), págs. 393 - 399.

13 E. VAN DEN HAAG, "Of Happiness and of Despair We have No Measure", en B. ROSENBERG y D. M. WHITE (eds.) *Mass Culture*, Glencoe: The Free Press, 1957.

lógico de un individuo.[14] Tal como se emplea aquí el término, una "persona alienada" *es la que ha sido llevada a enajenarse y tornarse hostil con respecto a su sociedad y a la cultura que ella entraña.*[15]

La alienación y la anomia están, sin duda, correlacionadas; por lo menos, resulta difícil concebir cualquier grado considerable de anomia que no lleve a la alienación, pero ello no parece constituir una razón de peso para confundir las dos nociones. Tampoco cabe identificar ambos conceptos, como suele hacerse, con la desorganización personal definida como un conflicto intrapersonal, carencia personal de metas o falta de "coherencia interna", y que se emplea como sinónimo de psicopatología. Las conductas que habitualmente se toman como síntomas de anomia, como la falta de ética profesional o la actividad de las pandillas juveniles, aparecen a menudo en individuos que están ellos mismos bien integrados. El grado de alienación que experimentan esas personas, en comparación con quienes exhiben una conducta aparentemente menos sintomática de anomia, es una cuestión que corresponde a la investigación antes que a la suposición.[16]

Asimismo es concebible que una persona esté alienada con o sin desorganización personal y con o sin participación en conductas que suelen emplearse como índices de anomia. Podría muy bien ser que la alienación se identifique con la desorganización personal y aun con la depravación, porque, siguiendo a Durkheim,[17] sentimos que la inmoralidad primaria consiste en estar en contra de la sociedad,[18] como lo está el alienado, e, incluso allí donde su vida personal es escrupulosa, solo con dificultad logramos abstenernos de condenar su aislamiento como un crimen.

Si bien el término "alienación" tiene una infortunada connotación psicopatológica por su asociación con "alienista", el concepto mismo nada nos

[14] Williams sugiere idéntico distingo: "La anomia como condición social debe definirse con independencia de los estados psicológicos que se presume acompañan a la ausencia de normas y al conflicto normativo". (R. M. WILLIAMS, Jr., *American Society*, N. York, *Knopf*, 1951, pág. 537). Sin embargo, Marvin Opler ha contribuido no hace mucho a aumentar la confusión de estos términos. Véase M. K. OPLER, *Culture, Psychiatry and Human Values*, Sprinfield, Thomas, 1956, pág. 34.

[15] Adaptado de *Webster's New World Dictionary*, Cleveland, World Publishing Co., 1955.

[16] En la actualidad, intento determinar si los presidiarios y los homosexuales reconocidos —personas cuya conducta puede utilizarse como índice de anomia— se sienten más alienados que la gente "normal". En otra publicación nos referiremos a la relación entre la alienación y la desviación criminal abierta en una población "no desviada".

[17] E. DURKHEIM, *The Division of Labor in Society*, trad. por G. Simpson, Glencoe, The Free Press, 1947.

"Si existe una regla de conducta indisputable, es la que nos ordena realizar en nosotros los rasgos esenciales del tipo colectivo... si un criminal es objeto de reprobación, ello se debe a que es distinto de nosotros" (pág. 396). "...la moral consiste en ser solidario con un grupo y en variar según esa solidaridad" (Op. 399).

[18] Que ese "estar contra la sociedad" se considere o no inmoral es una función de los medios utilizados para expresar la propia malicia ha-

dice acerca de la organización o desorganización personal,[19] y su relación con las perturbaciones emocionales debe investigarse de modo independiente.[20]

Moslow [21] se opone a la asociación gratuita de la alienación con las perturbaciones de la personalidad y al tratar de definir la personalidad sana sostiene que cierto grado de alienación debe constituir por lo menos en nuestra sociedad una característica del individuo que funciona en forma plena.

El método

La realización de este estudio ha involucrado los siguientes pasos: definición, búsqueda del modelo, entrevistas para discernir aptitudes, construcción de la escala y administración de la escala a una población no seleccionada.

1. *Definición.* De la literatura vinculada con este tema se ha seleccionado un aspecto para su estudio, la sensación de enajenamiento respecto de la sociedad. Por el momento, no se han tenido en cuenta otros posibles referentes tales como el divorcio de la naturaleza, del propio "ser animal" o del "yo total", la orientación mercantil,[22] y la misantropía.

2. *Modelos.* Se buscaron modelos de personas enajenadas en la literatura general y psicológica, cuidando de que el sentimiento de estar apartado de la sociedad no se limitara a la misantropía o a una excentricidad "artística". En tarjetas de 4 por 6 se mecanografiaron expresiones paradigmáticas de alienación que se presentaron a colegas y conocidos con la pregunta: "¿Conoce alguna persona, incluyendo a Ud. mismo, que se sienta

---

cia la sociedad y de la ética del juez. Por cierto, muchos artistas y algunos sociólogos afirmarían una moral *au rebours.*

La ética de la alienación constituye un problema en la sociología del conocimiento. La evaluación moral del enajenado puede ser, como toda evaluación, una función de la propia posición social. Así, en la cúspide de una era individualista, Durkheim puede propugnar la influencia saludable de la unión con los demás, pero el sociólogo actual, situado al borde del conformismo, une a veces su voz a la de los literatos para alabar la resistencia individual. (Véase D. Riesman et al., *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale Univ. Press, 1950).

19 Algunos sujetos alienados pretenden que su actitud no es tanto de oposición a la sociedad como de indiferencia a sus principales valores. Este distingo puede ser importante para determinar la forma en que los alienados responden a su enajenación, pero, desde el punto de vista "social", la indiferencia sigue siendo un acto hostil, según el lema ideológico: "Quien no está con nosotros, está contra nosotros".

20 Srole habla de una relación entre su medida de la anomia y serias perturbaciones mentales. Leo Srole, "Inter - Disciplinatry", Conceptualization and Research in Social Psychiatry", trabajo leído en las reuniones de la American Socialogycal Society, 1956, mimeografiado, pág. 12.

21 A. H. Moslow, *Motivation and Personality*, N. York, Harper, 1954, págs. 210, 221, 223 y 226.

22 No han tenido éxito los esfuerzos tendientes a elaborar una escala para medir la orientación mercantil.

así? " Dos de esas descripciones de enajenación ilustrarán la relación entre la definición de alienación y su expresión concreta:

Últimamente he llegado a sentir que, como norteamericano, vivo más o menos en el siglo XVIII. No manejo un auto y más bien me disgusta esa manera de viajar... No puedo soportar la radio... Casi nunca miro un programa de televisión, y casi no voy al cine (una palabra que detesto ahora tanto como la primera vez que la escuché). Ya no intento comprender a primera vista lo que ocurre en los Estados Unidos... [23]

¿Estoy yo también, me pregunto, varado? ¿Soy yo también un caso excepcional? Por ejemplo, cuando miro la revista *Life* siento que no pertenezco al país que allí se describe, que ni siquiera vivo en ese país. [24]

Otro modelo se presenta en el informe de Linehan sobre una entrevista con Jorge Santayana, en el cual aquél dice del filósofo:

Hacia el final... no tenía creencias ni lealtades. Negaba el valor de toda acción... e intentó durante toda su vida esbozar los problemas de la humanidad sin ofrecer soluciones, y no amó nunca ningún principio con bastante intensidad como para desear hacer nada en su defensa. Irritaba a todos aquellos que creían en algo... Muchos concordaban en que era un individuo frío, conocido por la crueldad de su ingenio, y todos asintieron cuando Ralph Barton Perry recordó que Santayana había dicho cierta vez con orgullo que a veces pasaban meses sin que le dirigiera la palabra a nadie excepto al jefe de los mozos... [25]

Se solicitaron entrevistas confidenciales a aquellas personas que parecían aproximarse a esa orientación alienada. El requisito necesario para ser un posible consistía en haber expresado consecuentemente un enajenamiento respecto de la sociedad tanto en palabras como en el modo de vida. Al reunir los modelos, me abstuve de imponer cualquier tipo de restricción en cuanto a la forma de expresión o a la fase de la sociedad a que apuntaban las expresiones de alienación. Así, la muestra de "alienados conocidos" incluye una amplia variedad de actitudes y conductas.[26]

Treinta y siete individuos alienados, cuyas edades varían entre 18 y

[23] EDMUND WILSON, *A Piece of My Mind*, N. York, Farrar, Straus, Cudahy, 1956, pág. 211.

[24] *Ibid.*, pág. 239.

[25] JOHN LINEHAN, "Santayana at Home", *The American Scholar*, 26, (invierno 1956-57), págs. 76 - 77.

[26] Ejemplos: Un profesor de idiomas cuyo *leitmotiv* es: "Todas las relaciones humanas son fundamentalmente decepcionantes". Un escritor que vive de noche "para evitar interrupciones", cuyo teléfono no figura en guía y cuya casa es inaccesible, pues sus conocidos jamás cometen el error de "caer de sorpresa". Un hombre de negocios que, entre otras aspiraciones, quiere morir con una deuda de un millón de dólares, porque "Será un millón del que disfruté sin tener que trabajar para conseguirlo". Y un historiador que desdeña el voto y que una vez colocó en la pared de su estudio una fotografía de la revista *Life* (noviembre 28, 1949, pág. 22) que mostraba al extinto Alben Barkley y su flamante esposa saludando a un público cordial. Al pie de la fotografía se lee: "Pero no, querida, eso no es ningún revoltijo. Ése es el pueblo norteamericano".

76 años, y sus ingresos familiares entre 5.000 y más de 50.000 dólares por año; y cuyas ocupaciones y estado marital se indican en el cuadro 1, se sometieron a entrevistas de un mínimo de dos horas. Todos residían en la costa del Pacífico. Tales individuos no solo pertenecen a *status* sociales diversos; comprenden también una variedad que se extiende de la indolencia a la productividad, de la desgracia a la felicidad, y de la salud mental a la neurosis y a la personalidad psicopática.

CUADRO 1
Características ocupacionales y maritales del "grupo conocido" alienado.

OCUPACIÓN	*N*	*Casados (una vez)*	*Divorciados (actualmente)*	*Vueltos a casar*	*Con hijos*
Profesionales, incluyendo 5 doctores en filosofía y 3 doctores en medicina	9	7	0	1	3
Semiprofesionales, incluyendo escritores, fotógrafos, publicistas	10	3	3	3	4
Ejecutivos y propietarios de empresa....	6	1	1	2	2
Jubilados	4	3	1	0	2
Especializados y semiespecializados	3	0	1	1	1
Amas de casa	2	1	1	0	2
Estudiantes	3	0	0	0	0
Totales........	37	15	7	7	14

3. *Entrevistas*. Se elaboraron preguntas para determinar si estos diferentes individuos presentaban un grupo común de actitudes hacia la sociedad y sus miembros. Las preguntas memorizadas de la entrevista iban de lo general a lo específico, desde "¿Cuán profundamente «vinculado» a los demás se siente Ud. en nuestra sociedad?", hasta "¿Con cuánta frecuencia va Ud. al cine?" Todas las preguntas específicas se basaban en el supuesto de que la persona alienada rechazaría los valores culturales comunes de su sociedad. El procedimiento no directivo de estimular el comentario mediante la repetición de la última opinión del entrevistado se utilizaba hasta agotar el tema y entonces se introducía un nuevo tópico o interrogante. El autor realizó todas las entrevistas, en privado, en el hogar o la oficina del entrevistado y, en unos pocos casos, en un café, y asegurando a los sujetos que el anonimato sería mantenido. Alrededor del cuarenta por ciento de los sujetos fueron entrevistados más de una vez.

Las preguntas que constituyen la medida de la alienación son expresiones abreviadas de la mayoría de las áreas de consenso entre los sujetos validantes; puesto que los "alienados" conocidos constituyen una población no representativa, hubo que omitir algunos de sus sentimientos al elaborar una escala para el público general. El elemento común a esos enajenados es un mantenimiento consecuente de actitudes impopulares y adversas hacia la familia, los medios maduros y los gustos de masa, los acontecimientos actuales, la educación popular, la religión convencional y el enfoque teleológico de la vida, el nacionalismo y los mecanismos electorales.

La actitud alienada hacia la familia podría ser llamada, en nuestra sociedad matrimonial, "antinorteamericana".* De los 37 entrevistados, solo 22, incluyendo a 7 "repetidores", están casados en la actualidad, una proporción más baja de la que cabría esperar de adultos en situación similar, excluyendo los 3 estudiantes. En conjunto, la posición frente a la familia es escéptica y al estilo de Schopenhauer. El matrimonio se considera peligroso, muchas veces un error, y solo excepcionalmente como un progreso con respecto a la vida solitaria. El matrimonio romántico es un desastre; si hay que casarse, es preferible hacerlo con una actitud poco romántica y más de camaradería, como una ayuda práctica o una defensa contra la soledad o, incluso, como un lubricante social. "Goethe tenía su *"hausfrau"*, comentó un "alienado". El anhelo filoprogenitor es muy débil. Si bien 29 de estos sujetos habían estado casados en alguna ocasión, solo 14 tuvieron hijos y, de éstos, solo 3, dos de los cuales están ahora divorciados, exhibían algún afecto hacia su descendencia. En general, se repudia la familia más amplia y los parientes son considerados una desgracia.

Los alienados expresan desencanto, desde el punto de vista político. Alguien los llamó *ideological D. P. S.*** Mientras que 4 individuos del

* *"Un-American"* en el original. (*N. del E.*)

** "Personas ideológicamente desplazadas" (*"ideologicaly displaced persons"*). (*N. del E.*)

grupo conocido "nunca votan" en las elecciones nacionales, uno ha colaborado con material escrito en una campaña para la elección de un candidato a senador en 1956, pero todos ven en la conducta electoral del país una especie de circo irracional. Existe una fuerte tendencia a "votar contra" en lugar de "votar por". A la pregunta "¿Le daría lo mismo vivir bajo otra forma de gobierno distinta de la actual?", todos aceptaron la posibilidad y ninguno la rechazó. Al responder a esta pregunta, un médico citó a H. L. Mencken: "No creo en la democracia, pero estoy dispuesto a admitir que proporciona la única forma realmente divertida de gobierno que la humanidad haya soportado jamás". Estos sujetos sentían que podían acomodarse a mundos nuevos o, más bien, a mundos viejos. Su actitud confirma la tesis de Grodzin sobre el desleal.

No resulta extraño que esta gente muestre solo un leve interés por los acontecimientos actuales. No se sienten involucrados en ellos. Un historiador, que parece tener más de 41 años, escribe: "Hace mucho que no me preocupo por los «sucesos actuales», y, cuando lo hago, solo es por el material ilustrativo de lo que considero procesos perennes".

Así, los intentos de incluir este aspecto de la actitud alienada en la medición hasta ahora no han tenido éxito. Preguntas tales como: "¿Le interesan los acontecimientos actuales?" no han podido incluirse en una escala para poblaciones no seleccionadas.

Solo 2 miembros del grupo conocido creen en Dios, "un poder sobrenatural que dirige el universo", y ninguno pertenece a una iglesia. Rechazan de manera unánime un enfoque teleológico de la vida y sienten, con Thoreau, que la mayoría de los hombres lleva una vida frustrada y sin sentido.[27]

Existe un desdén verbal hacia la cultura norteamericana de masas. Se critican los automóviles, la televisión, la radio y la prensa, las revistas populares, la propaganda y los grandes deportes nacionales. 4 de los 17 temas incluidos en la medida de la alienación apuntan a este aspecto. El *Reader's Digest* fue elegido como símbolo de revista de atracción popular y de modos tradicionales de pensar. Es la revista de mayor circulación en la nación y en el mundo, con una venta mensual en los Estados Unidos de 11 millones de ejemplares y un número de lectores mensuales calculado en el triple de esa cifra.[28] La cuestión relativa al nuevo modelo de automóvil norteamericano adquiere un significado más profundo del que aparece en superficie cuando se observa que la industria automotor es uno de los principales sostenes de nuestra economía nacional y la imposición de la decadencia de los modelos, uno de los principales principios norteameri-

[27] Ello no significa necesariamente que sus propias vidas les parezcan carentes de sentido; antes bien, lo contrario parece ser lo cierto. Con todo, sería difícil convencer a un freudiano de que tal aserto no constituye una proyección.

[28] *Time*, 68 (noviembre 26, 1956), págs. 42-43.

canos de consumo.[29] La crítica alienada de la cultura norteamericana de masas se extiende más allá de estos símbolos e incluye la educación popular, los alimentos populares y las actitudes del alumnado de las escuelas secundarias. Hasta ahora, ha sido imposible incluir esas actitudes en una escala aplicable al público en general.

4. *Construcción de la escala.* Los 17 ítems incluidos a continuación constituyen una escala confiable, válida y unidimensional cuando el puntaje se establece sobre la base de dos categorías. Administrada con una posibilidad de elección entre cinco respuestas, los requisitos de la escala reducen el puntaje a dicotomías y producen, para 162 sujetos, un coeficiente de reproductibilidad del 87 por ciento.[30]

1. ¿Vota en las elecciones nacionales? (¿O votaría si estuviera en edad de hacerlo?)
2. ¿Le gusta la televisión?
3. ¿Qué piensa del nuevo modelo de automóvil norteamericano?
4. ¿Lee el Reader's Digest?
5. ¿Se interesó por las últimas elecciones nacionales?
6. ¿Cree que los niños son en general una molestia para sus padres?
7. ¿Le interesa tener hijos? (¿O le interesaría si tuviera la edad adecuada?)
8. ¿Le gusta participar en actividades religiosas?
9. ¿Le interesan como espectador los deportes nacionales (fútbol, baseball)?
10. ¿Cree que podría vivir igualmente bien en otra sociedad pasada o presente?
11. ¿Cree que la mayoría de las personas casadas lleva una vida frustrada?
12. ¿Le parece que la mayoría de los políticos están sinceramente interesados en el bienestar público, o piensa que están más interesados en sí mismos?
13. ¿Piensa que la religión tiene más de mito que de verdad?

[29] El grado en que nuestra economía es deudora del "gran juego" de General Motors en 1954-55, se evidencia en la elección del Hombre del año hecha por la revista *Time* y el artículo acompañante, enero 2, 1956. La escala correspondiente a los ítems sobre automóviles podría variar con mayor rapidez que la de otros ítems, ya que, según parece, estamos desarrollando rápidamente cierta tolerancia para con el "confitado de cromo" de los modelos subsiguientes. La escala utilizada en este estudio se administró inicialmente en el otoño de 1956 y acusaba el impacto de los modelos 1957, de reciente introducción.

[30] La tabulación y el cómputo son, en gran medida, obra de Judith Grimes, Evelyn Illgen y R. R. Martin, a quienes deseo expresar mi agradecimiento.

14. "La vida tal como la vive la mayoría de los hombres carece de sentido." ¿Está de acuerdo o en desacuerdo?

15. Suponiendo que pudiera llevar a cabo su decisión o hacer las cosas de nuevo, ¿cuál cree que sería más satisfactoria para Ud. mismo: la vida de soltero o la de casado?

16. ¿Cree que la vida humana es una expresión de un propósito divino, o que solo es el resultado del azar y de la evolución?

17. "La mayoría de la gente vive en callada desesperación." ¿Está de acuerdo o en desacuerdo?

No caben, pues, mayores dudas de que esta escala mide una dimensión de la enajenación respecto de nuestra sociedad. El puntaje medio del grupo conocido de "alienados" es de 17,05, allí donde los puntajes posibles van desde 17 (alienados) a 34 (no alienados). El puntaje medio para 515 sujetos, excluyendo nuestros 37 modelos, es de 28,56 SD = 2,92 lo cual configura una diferencia altamente significativa.

La gran distancia entre el puntaje del grupo conocido y el de una población no seleccionada puede explicarse como una prueba de cuán *outer* están los "alienados", o de la selección casual de personas en extremo no alienadas entre la población general. La primera explicación resulta más plausible si se consideran los grupos que proporcionaron cuestionarios anónimos y sellados:[31] (a) 41 individuos alistados, Fuerte Ord, Ejército de los Estados Unidos, (b) 22 miembros, Club de Esposas de Hombres Alistados, Escuela Naval para Post-Graduados, Monterey, (c) 42 miembros, Unión de Hoteleros, Restaurantes y Bares, local 483, Monterey, (d) 12 miembros, Unión de Trabajadores de la Industria Pesquera, Monterey, (e) 27 miembros, Unión de Albañiles, local 690, Monterey, (f) 97 oficiales navales, Escuela Naval de Post-Graduados, Monterey, (g) 11 miembros, Asociación de Padres y Maestros, Carmen, (h) 12 voluntarios adultos, Bay Area, (i) 251 estudiantes, Colegio de la Península de Monterey. (La mitad de estos estudiantes pertenecían a la sección nocturna del colegio y constituían una muestra muy heterogénea —desde estudiantes graduados hasta alumnos de primer año, desde estudiantes *per se* a profesionales y hombres de negocios.)

Tal como se la mide aquí, la alienación no es lo mismo que la anomia de Srole, si bien está relacionada con ella. Para 345 sujetos, el coeficiente de Pearson es igual + 0,309. Además, si bien la alienación que mide esta escala parece contener un cierto elemento de misantropía, no puede identificarse con el odio hacia la gente o incluso con la falta de confianza en ella, ni con el "prejuicio racial" o el número de enemigos reconocidos.

[31] Varias personas interesadas hicieron posible la participación de miembros de sus grupos, y quiero agradecer la ayuda de: Harold D. Bursten, Rae Zahm, Sonya du Gardyn, Lester Caveny, George Jenkins, Burton Max L. Smith y Jean Bagby.

Para 83 sujetos, la alienación tiene una correlación (personiana) de + 0,25 con la escala de "misantropía" de Rosenberg.[32] Ofrece una asociación de orden igualmente bajo, curvilínea, con una medida de "distancia social" compuesta de 5 ítems,[33] siendo los alienados menos prejuiciados ($N = 343$, $Nyx = 0,22$, donde x = alienación;[34] $E^2 = 0,027$, asociación que es significativa aproximadamente al nivel del 0,02). La relación entre la alienación y una escala de 4 ítems denominada "Mundo Hostil" no es significativa.[35] ($r = -0,09$).

IMPLICACIONES E HIPÓTESIS

Las consecuencias de sentirse apartado de la propia sociedad no son bien conocidas. Se han sugerido varias posibilidades:

1. *Que la alienación está vinculada con la creatividad.* Se ha sugerido que los científicos y los artistas creadores, en oposición a los técnicos y los artesanos, son individuos alienados.

2. *Que la alienación está relacionada con la perturbación mental-emocional.*[36] Como corolario de las hipótesis 1 y 2, cabría esperar que una sociedad 'sana', una sociedad que no enfermara a una notable porción de sus

[32] Rosenberg tuvo la gentileza de permitir la inclusión de su escala en este estudio. Con un puntaje dicotomizado, dicha escala dio un coeficiente de reproductibilidad de 93,2 por ciento. Véase M. ROSENBERG, "Misanthropy and Political Ideology", *American Sociological Review,* 21 (diciembre 1956), págs. 690 - 695.

[33] Agradezco a Leo Srole su autorización para emplear esta escala, así como su medida de la anomia. Ambas se encuentran en su "Social Integration and Certain Corollaries: An Exploratory Study", *American Sociological Review,* 21 (diciembre 1956), págs. 709 - 716. Con puntaje dicotomizado, se obtuvieron coeficientes de reproductibilidad de 95,6 por ciento para la medición del "prejuicio" y 85,2 por ciento para la anomia.

[34] Tal relación entre la alienación y los "prejuicios raciales" menores no resulta sorprendente si se acepta la tesis de que el prejuicio es normativo en nuestra cultura. *Cf.* I. L. HOROWITZ, "Development of Attitude Toward Negroes", en T. M. NEWCOMB y E. L. HARTLEY (eds.), *Readings in Social Psychology,* N. York, Holt, 1947.

[35] "Mundo Hostil" consiste en las cuatro preguntas siguientes, con un puntaje que da un margen de 0 (ningún enemigo) hasta 13, y que produce un coeficiente de reproductibilidad de 87,5 por ciento: (1) ¿Existen personas a las que considera enemigas? (2) Si así es, ¿cuántas? (3) Aparte de los enemigos acérrimos, ¿cree que sus amistades se sentirían complacidas, secreta o abiertamente, de que le ocurriera alguna desgracia? (4) Si la respuesta es "sí", ¿más o menos cuántas de esas personas "no amistosas" conoce?

[36] En la medida en que los alienados son "seres marginales", se podría predecir una mayor susceptibilidad a la neurosis. *Cf.* D. T. SPOERL, "Bilinguality and Emotional Maladjustment", *Journal of Abnormal And Social Psychology,* 381 (enero 1943), págs. 37 - 57. En el grado en que

integrantes, como por ejemplo una *Walden Two*,[37] sería una sociedad no creadora. La asociación putativa del arte, la neurosis y la alienación, ha sido señalada hace ya mucho tiempo por los críticos, pero pocas veces se la ha sometido a pruebas empíricas.[38]

3. *Que la alienación está vinculada con el altruismo.*[39] Se sugiere que las personas enajenadas pueden ser más sensibles a las ofensas de seres anónimos, y por lo tanto más altruistas. Superficialmente, pareciera que algunos de nuestros "alienados" conocidos se sienten extraños en su propia sociedad, en parte porque sienten que el orden social ha hecho difícil el altruismo práctico, incluyendo el altruismo inicial de los demás para con ellos mismos.

Sin embargo, el concepto de altruismo no es claro. Sus posibles cualidades multiformes podrían aclararse observando la relación entre la preocupación por los demás y la alienación. Por ejemplo, Albert Schweitzer, quizás uno de los altruistas más renombrados del mundo, lleva una vida análoga a la alienación.[40] Pensando en él, se ha sugerido que la "reverencia por la vida" (altruismo) pueda significar diversos estados afectivos, y que tal reverencia, como se observa a veces en el horticultor y el criador de animales domésticos, puede traducirse en una "ganadería humana". Ésta es solo una cualidad del amor.

---

los alienados forman parte de los pensadores independientes llamados la "intelligentsia", la neurosis parecería ser su destino. *Cf.* A. KOESTLER, "Tne Intelligentsia", *Partisan Review*, 11 (verano 1944), pág. 274.

En los estudios sobre aislamiento en la esquizofrenia se ha investigado una faceta de la alienación vinculada a la perturbación mental. *Cf.* R. E. L. FARIS, "Cultural Isolation and the Schizophrenic Personality", *American Journal of Sociology*, 40 (setiembre 1934), págs. 155 - 164; y M. L. KOHN y J. A. CLAUSEN, "Social Isolation and Schizophrenia", *American Sociological Review*, 20 (junio, 1955), págs. 265-273.

[37] B. F. SKINNER, *Walden Two*, N. York, Macmillan, 1948.

[38] EDMUND WILSON, *The Wound and the Bow*, N. York, Oxford Univ. Press, 1947. Para una refutación, *Cf.* L. TRILLING, "Art and Neurosis", *Partisan Review*, 12 (invierno, 1945), págs. 41 - 48. Asimismo, W. PHILLIPS, "Artistic Truth and the Warped Vision", *Partisan Review*, 24 (primavera, 1957), pág. 174.

[39] La vida de Albert Einstein puede ilustrar la hipótesis sobre la relación entre alienación, creación y altruismo. "Mi apasionado interés por la justicia social", escribió en 1949, "siempre ha contrastado extrañamente con mi acentuada falta de deseo de un contacto directo con otros seres humanos... nunca he pertenecido a mi patria, a mi hogar... o incluso a mi familia más cercana, con todo el corazón". *Time*, 55 (mayo 2, 1955), pág. 50.

[40] JOHN GUNTHER, *Inside Africa*, N. York, Harper, 1953, págs. 712-734, y un despacho de AP, del 14 enero de 1957, sobre el octagésimo segundo cumpleaos de Schweitzer. Gunther señala que en parte, "el doctor Schweitzer es un profundo moralista, pero siente comparativamente escaso interés por los seres humanos como tales..." (pág. 713).

4. *Que los alienados tienen tendencia al suicidio.*
5. *Que tienen tendencia a las drogas.*
6. *Que constituyen malos candidatos matrimoniales.*[41]
7. *Que su enajenación conduce a la conducta criminal.* Los alienados constituyen una especie de lo "antisocial" y proporcionan una prueba de la ecuación, muchas veces supuesta en el uso de este término "ambiguo", entre la malicia o la indiferencia hacia la sociedad y la ofensa contra ella.

Traducido por Noemi Rosenblatt

[41] *Cf.* W. Johnson y L. M. Terman, "Personality Characteristics of Happily Married and Unhappily Married and Divorced Persons", *Character and Personality*, 2, 1955, págs. 290 - 311.

CAPÍTULO VII

¿EL FIN DE LA IDEOLOGÍA? *

SEYMOUR MARTIN LIPSET

El hecho de que las diferencias entre la izquierda y la derecha en las democracias occidentales no son ya profundas, no significa que no haya lugar para la controversia de partidos. Pero, como me dijo una vez el editor de uno de los principales periódicos suecos, "la política ahora es aburrida. Las únicas cuestiones se plantean alrededor de si los obreros metalúrgicos deben ganar unos centavos más por hora, si debe elevarse el precio de la leche o si deben extenderse las pensiones a la vejez". Éstos son asuntos importantes, la materia misma de la lucha interna dentro de las democracias estables, pero difícilmente son cuestiones que exciten a los intelectuales o estimulen a la gente joven que busca en la política un medio para expresar sus sueños.

Este cambio en la vida política occidental refleja el hecho de que los problemas políticos fundamentales de la revolución industrial han sido resueltos: los trabajadores han alcanzado la ciudadanía económica y política; los conservadores han aceptado el Estado del Bienestar, y la izquierda democrática ha reconocido que un aumento en el poder total del Estado trae consigo más peligros para la libertad que soluciones para los problemas económicos. Este triunfo mismo de la revolución social democrática en Occidente termina con la política doméstica de aquellos intelectuales que necesitan ideologías o utopías para ser movidos a la acción política.

Dentro de la democracia occidental, esta declinación de las fuentes de controversia política seria, ha llevado a algunos a plantear la cuestión de si continuarán o no los conflictos que tan necesarios son para la demo-

* SEYMOUR M. LIPSET, *Political Man*, Doubleday & Co., Nueva York, 1960. [trad. esp.: *El hombre político*, Bs. As., Eudeba, 1964.]

cracia. Barrington Moore (h.), un sociólogo de Harvard, ha preguntado si

> ...a medida que reducimos las desigualdades y privilegios económicos, podemos también eliminar las fuentes de contraste y descontento que conducen a alternativas políticas genuinas. Hoy, en los Estados Unidos, con excepción de los negros, es difícil hallar un sector de la población que tenga un interés material creado en favor de la libertad... Hay, creo, algo más que un floreo dialéctico en la afirmación de que la libertad requiere la existencia de un grupo oprimido para crecer vigorosamente. Quizá ésa es la tragedia y al mismo tiempo la gloria de la libertad. Una vez que el ideal ha sido alcanzado, o está próximo a su realización, la fuerza propulsora del descontento desaparece y la sociedad se establece por un tiempo en una estólida aceptación de las cosas como son. Algo así parece haberles ocurrido a los Estados Unidos.[1]

Y David Riesman ha sugerido que "el aumento general de la riqueza y la pérdida concomitante de distinciones rígidas hace difícil mantener las bases [económicas] madisonianas de diversidad política, o reclutar políticos que hablen por los estratos oprimidos residuales".[2] La tesis de que el conflicto de partidos basado en las diferencias de clase y en cuestiones de derecha-izquierda está acabándose, se basa en la suposición de que "el sistema económico de clases está desapareciendo... que la redistribución del bienestar y el ingreso... ha terminado con la significación política de la desigualdad económica".[3]

Con todo, uno se pregunta si estos intelectuales no están confundiendo la declinación de la ideología en la política doméstica de la sociedad occidental con el fin del conflicto de clase que ha sostenido la controversia democrática. Como lo indica el abundante material sobre pautas electorales en los Estados Unidos y en otros países, el electorado en conjunto no ve el fin de la lucha de clases doméstica avizorado por tantos intelectuales. Un gran número de estudios de la población norteamericana realizados desde las décadas de 1930 a la de 1950 informan que la mayoría de la gente cree que los Republicanos favorecen a los ricos, a los hombres de negocios y a los profesionales y que los Demócratas hacen más por los pobres y por los trabajadores especializados y no especializados.[4] Comprobaciones similares se han hecho en Gran Bretaña.

[1] Barrington Moore, Jr., *Political Power and Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge, 1958, pág. 183.

[2] David Riesman, "Introduction", a Stimson Bullitt, *To Be a Politician*, Doubleday & Co., Nueva York, Inc., 1959, pág. 20.

[3] S. Bullitt, *Ibid.*, pág. 177.

[4] Ver Harold Orlans, *Opinion Polls on National Leaders*, Philadelphia: Institute for Research in Human Relations, 1953, págs. 70-73. Esta monografía contiene un informe detallado sobre varios estudios realizados por las diferentes agencias norteamericanas de encuestas desde 1935 hasta 1953.

Estas opiniones no representan simplemente los argumentos partidistas, puesto que tanto los partidarios de la izquierda como los de la derecha están de acuerdo con respecto a las clases que cada partido básicamente representa; lo cual no significa la aceptación de una enconada lucha de clases, sino más bien un acuerdo sobre las funciones de representación de los partidos políticos, similar al acuerdo general de que los sindicatos representan a los obreros, y la Cámara de Comercio a los hombres de negocios. La división de clases permanente no implica ninguna consecuencia destructiva para el sistema; como lo indiqué en un capítulo anterior, una democracia estable requiere consenso sobre la naturaleza de su lucha política, y esto incluye la suposición de que grupos diferentes son mejor servidos por partidos diferentes.

Las predicciones del fin de la política de clases en la "sociedad opulenta" ignoran el carácter relativo de cualquier sistema de clases. La declinación de la privación objetiva —bajo ingreso, inseguridad, desnutrición— reduce, en efecto, el nivel de tensión potencial de la sociedad, como lo hemos visto. Pero mientras algunos hombres sean recompensados más que otros por la estructura de prestigio o *status* de la sociedad, los hombres se sentirán *relativamente* privados. Los Estados Unidos son el país más rico del mundo, y su clase trabajadora vive en un nivel al que aspiran la mayoría de las clases medias del resto del mundo; sin embargo, un informe minucioso sobre las comprobaciones de diversos estudios de la opinión norteamericana declara: "La opinión dominante en las encuestas realizadas antes, durante y después de la guerra, es que los salarios de los ejecutivos de las compañías son demasiado altos y deberían ser limitados por el gobierno". Y este sentimiento, prevaleciente entre gente próspera, encuentra apoyo creciente a medida que se desciende en la escala económica.[5]

La lucha de clases democrática continuará, pero será una lucha sin ideologías, sin banderas rojas, sin manifestaciones del Primero de Mayo. Esto, naturalmente, trastorna a muchos intelectuales que pueden participar solo como ideólogos o grandes críticos del *statu quo*. El semanario socialista británico, *The New Statesman,* publicó una serie de comentarios durante 1958-59 bajo el título general de "¿Ayudaremos al Sr. Gaitskell?" Como el título lo sugiere, esta serie fue escrita por varios intelectuales británicos que están inquietos por el hecho de que el Partido Laborista ya no es más ideológicamente radical, sino simplemente la organización de interés de los obreros y los sindicatos.

La declinación de la ideología política en Norteamérica ha afectado a muchos intelectuales que, como lo he señalado en el capítulo X, deben funcionar como críticos de la sociedad para realizar su auto-imagen. Y

[5] *Ibid.*, pág. 149. La única excepción se da entre los muy pobres, que son algo menos intolerantes con respecto a los salarios de los altos ejecutivos que los que están en la posición inmediata superior a ellos.

desde que la política doméstica, incluso la política liberal y socialista, no puede servir más de arena para la crítica seria desde la izquierda, muchos intelectuales han pasado, de un interés fundamental por los sistemas políticos y económicos, a la crítica de otros sectores de la cultura básica de la sociedad norteamericana, particularmente de elementos que no pueden ser tratados políticamente. Ellos señalan el crecimiento aparente de una preocupación por el *status* ("mantenerse a la altura de los Jones"), el aumento conexo de la influencia de los anunciadores y los medios de comunicación de masa como árbitros del gusto de la masa, la evidencia de que los norteamericanos son ultraconformistas; otro aspecto del "mantenerse a la altura de los Jones". Así, los trabajos críticos sobre la sociedad norteamericana de las últimas décadas que han recibido más atención han sido más bien sociológicos que políticos, tales como *The Lonely Crowd* de David Riesman, *The Organization Man* de William H. Whyte, *America as a Civilization* de Max Lerner y *The Status Seekers* de Vance Packard.

Sin embargo, muchos de los aspectos desagradables de la sociedad norteamericana, considerados ahora como resultados de una sociedad opulenta y burocrática, pueden ser elementos recurrentes, inherentes a una sociedad igualitaria y democrática. Los aspectos de la ideología norteamericana y socialista que siempre han sido expresados del modo más radical en los Estados Unidos hacen de la preocupación por el *status* y del conformismo rasgos constantes de la sociedad.

Las pautas de distinción de *status*, documentadas por Lloyd Warner, Vance Packard y otros, han prevalecido a lo largo de toda la historia norteamericana, como lo muestran claramente los relatos de varios viajeros extranjeros del siglo XIX. Estos visitantes creían generalmente que los norteamericanos eran *más* conscientes del *status* que los europeos, que era más fácil para un *nouveau riche* ser aceptado en la Inglaterra del siglo XIX que en la Norteamérica del siglo XIX; y explicaban el mayor *snobismo* de este país sugiriendo que el mismo énfasis en la democracia y el igualitarismo en Norteamérica, la falta de una estructura de respeto o deferencia bien definida, en la que no hubiese cuestión sobre el rango social, hacía que los norteamericanos acomodados pusieran más énfasis que los europeos en el fondo y el simbolismo del *status*.

Puede parecer una paradoja observar que un millonario tiene abierta una carrera social mejor y más fácil en Inglaterra que en Norteamérica... En Norteamérica, si su vida privada es mala, si es un poco o abiertamente inmoral, o personalmente vulgar, o deshonesto, la mejor sociedad puede mantenerle cerradas sus puertas. En Inglaterra, la gran riqueza, hábilmente manejada, forzará más fácilmente esas puertas. Porque en Inglaterra la gran riqueza puede, mediante el empleo de los métodos adecuados, prácticamente comprar el rango a quienes lo confieren... La existencia de un sistema de rango artificial permite dar un

signo de valor al vil metal en Europa, signo que no puede admitirse en un país completamente republicano.[6]

El gran interés por el fondo familiar (¿qué generación hizo el dinero?) que muchos observadores, desde Harriet Martineau (una de las comentaristas británicas más sofisticadas sobre la vida norteamericana en la década de 1820) hasta el sociólogo norteamericano contemporáneo Lloyd Warner, han mostrado cómo una característica de grandes sectores de la sociedad contemporánea puede ser una reacción a los sentimientos de incertidumbre acerca de la posición social, engendrados por una sociedad cuyos valores fundamentales niegan al individuo el derecho inmanente a reclamar un *status* superior al de su vecino. Como lo ha señalado el sociólogo Howard Bortz al comparar los sistemas de *status* de Gran Bretaña y Estados Unidos:

En una democracia el *snobismo* puede ser mucho más vicioso que en una aristocracia. Carentes de esa confirmación natural de la superioridad que solo la autoridad política puede dar, los ricos, y particularmente los nuevos ricos, se sienten amenazados por el mero contacto con sus inferiores. Esta tendencia alcanzó tal vez su apogeo en el siglo pasado en Tuxedo Park, una selecta comunidad residencial compuesta por ricos hombres de negocios neoyorkinos, quienes, no contentos con rodearse de un cerco de alambre, apostaron un centinela en el portal de entrada para impedir que entraran individuos que no fueran miembros de la comunidad. Nada podría ser más fantástico que esto para un lord inglés que viva en medio, no de sus pares, sino de sus arrendatarios. Su posición es tal que se siente tranquilo y cómodo en presencia de miembros de las clases inferiores y al unirse a ellos en las diversiones. Por ejemplo, los granjeros [esto es, los arrendatarios] participan en las partidas de caza. Es esta actitud "democrática" la que, en primer lugar, contribuye a una apertura para las relaciones sociales con los judíos. Uno no puede ser "desclasado", por así decirlo, por actividades recreativas.[7]

El problema del conformismo que inquieta a tantos norteamericanos ha sido advertido como un aspecto principal de la cultura norteamericana desde Tocqueville en la década de 1830 hasta Riesman en la de 1950. Los analistas han subrayado repetidamente el grado en el que los norte-

[6] JAMES BRYCE, *The American Commonwealth*, vol. II, Macmillan, Nueva York, 1910, pág. 615. *Cf.* D. W. BROGAN, *U. S. A.*, Oxford University Press, Londres, 1941, págs. 116 y sigs.; véase ROBERT W. SMUTS, *European Impressions of the American Worker*, King's Crown Press, Nueva York, 1953, para un resumen de los comentarios de muchos visitantes de las décadas de 1900 y 1950 que informaron que "la democracia social y económica de Norteamérica, lejos de mitigar la competencia por el *status* social, la ha intensificado", pág. 13.

[7] HOWARD BROTZ, "The position of the Jews in English Society", *The Jewish Journal of Sociology*, 1 (1959), pág. 97.

americanos (comparados con otros pueblos) son sensibles a los juicios de los otros. Nunca seguros en su propio *status*, se preocupan por la "opinión pública" de un modo en que las *élites* de una sociedad más aristocrática y más atada al *status* no necesitan hacerlo. Ya en el siglo XIX, el carácter "áltero-dirigido" de los norteamericanos impresionó a los observadores extranjeros, y éstos lo explicaron por la naturaleza del sistema de clases. Esta imagen del norteamericano como "áltero-dirigido" puede hallarse, como observa Riesman, en los escritos de "Tocqueville y otros curiosos y asombrados visitantes de Europa".[8] Harriet Martineau casi parece parafrasear la descripción de Riesman del hombre "hetero-dirigido" de hoy, en su pintura del norteamericano de comienzos del siglo XIX:

> Los norteamericanos pueden recorrer el mundo sin encontrar una sociedad, salvo la propia, que se someta [tanto] a la coerción de la cautela perpetua y de la referencia a las opiniones de los otros. Pueden viajar por todo el mundo, y no hallar ningún país excepto el suyo en que hasta los niños se cuiden de portarse mal, y hablen del efecto de los actos sobre las mentes de la gente; en que la juventud de la sociedad determine en silencio cuáles opiniones serán expresadas abiertamente y cuáles serán reconocidas solo en el círculo familiar; en que las mujeres escriban cartas miserables, casi universalmente, porque es cosa establecida que es peligroso comprometerse en el papel; y donde la gente mayor parezca carecer casi universalmente de esa fe en los principios que inspira su expresión libre en cualquier momento y en cualesquiera circunstancias.[9]

Puede alegarse que en una sociedad democrática abierta en la que la gente es alentada a luchar por ascender socialmente, pero que carece de puntos de referencia claramente definidos para señalar su llegada, y en la que el éxito en la lucha por el *status* está determinado por la buena opinión de los otros, el tipo de cautela y de intenso estudio de las opiniones de las otras personas descrito por Martineau es natural. Como lo hace Riesman en la actualidad, esta autora observa que el tipo "hetero-dirigido" se halla más comúnmente en los centros urbanos y en las clases media y alta, donde la gente vive en "cautela perpetua". En ninguna parte existe "tanto cuidado angustioso [acerca de los juicios ajenos], tanta nerviosa ansiedad, como entre los habitantes de las ciudades de los estados norteños de América".[10] Análogamente, Max Weber, que visitó los

[8] DAVID RIESMAN, *et al.*, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing. American Character*, Yale University Press, New Haven, 1950, páginas 19-20.

[9] HARRIET MARTINEAU, *Society in America*, vol. II, Saunders & Otley, Nueva York, 1837, págs. 158-59.

[10] *Ibid.*, págs. 160-61.

signo de valor al vil metal en Europa, signo que no puede admitirse en un país completamente republicano.[6]

El gran interés por el fondo familiar (¿qué generación hizo el dinero?) que muchos observadores, desde Harriet Martineau (una de las comentaristas británicas más sofisticadas sobre la vida norteamericana en la década de 1820) hasta el sociólogo norteamericano contemporáneo Lloyd Warner, han mostrado cómo una característica de grandes sectores de la sociedad contemporánea puede ser una reacción a los sentimientos de incertidumbre acerca de la posición social, engendrados por una sociedad cuyos valores fundamentales niegan al individuo el derecho inmanente a reclamar un *status* superior al de su vecino. Como lo ha señalado el sociólogo Howard Bortz al comparar los sistemas de *status* de Gran Bretaña y Estados Unidos:

En una democracia el *snobismo* puede ser mucho más vicioso que en una aristocracia. Carentes de esa confirmación natural de la superioridad que solo la autoridad política puede dar, los ricos, y particularmente los nuevos ricos, se sienten amenazados por el mero contacto con sus inferiores. Esta tendencia alcanzó tal vez su apogeo en el siglo pasado en Tuxedo Park, una selecta comunidad residencial compuesta por ricos hombres de negocios neoyorkinos, quienes, no contentos con rodearse de un cerco de alambre, apostaron un centinela en el portal de entrada para impedir que entraran individuos que no fueran miembros de la comunidad. Nada podría ser más fantástico que esto para un lord inglés que viva en medio, no de sus pares, sino de sus arrendatarios. Su posición es tal que se siente tranquilo y cómodo en presencia de miembros de las clases inferiores y al unirse a ellos en las diversiones. Por ejemplo, los granjeros [esto es, los arrendatarios] participan en las partidas de caza. Es esta actitud "democrática" la que, en primer lugar, contribuye a una apertura para las relaciones sociales con los judíos. Uno no puede ser "desclasado", por así decirlo, por actividades recreativas.[7]

El problema del conformismo que inquieta a tantos norteamericanos ha sido advertido como un aspecto principal de la cultura norteamericana desde Tocqueville en la década de 1830 hasta Riesman en la de 1950. Los analistas han subrayado repetidamente el grado en el que los norte-

[6] JAMES BRYCE, *The American Commonwealth*, vol. II, Macmillan, Nueva York, 1910, pág. 615. *Cf.* D. W. BROGAN, *U. S. A.*, Oxford University Press, Londres, 1941, págs. 116 y sigs.; véase ROBERT W. SMUTS, *European Impressions of the American Worker*, King's Crown Press, Nueva York, 1953, para un resumen de los comentarios de muchos visitantes de las décadas de 1900 y 1950 que informaron que "la democracia social y económica de Norteamérica, lejos de mitigar la competencia por el *status* social, la ha intensificado", pág. 13.

[7] HOWARD BROTZ, "The position of the Jews in English Society", *The Jewish Journal of Sociology*, 1 (1959), pág. 97.

Estados Unidos a comienzos del siglo XX, notó el alto grado de "sumisión a la moda en América, en una medida desconocida en Alemania", y lo explicó como un atributo natural de una sociedad democrática sin *status* de clases heredado.[11]

Una sociedad que pone énfasis sobre el logro personal, que niega el *status* basado en el linaje, o aun en logros personales remotos, debe ser necesariamente una sociedad en la cual los hombres están sensiblemente orientados hacia los otros, en la que, para emplear la analogía de Riesman, los hombres utilizan un radar para mantener su equilibrio social. Y precisamente, a medida que nos volvemos más igualitarios, a medida que los estratos inferiores alcanzan la ciudadanía, a medida que es mayor el número de personas capaces de participar en la carrera del *status*, más preocupados nos volvemos nosotros, y como nosotros, otros pueblos, por las opiniones ajenas, y por lo tanto más democráticos y más norteamericanos en el sentido tocquevilliano.

La política de la democracia es, hasta cierto punto, necesariamente la política del conformismo para la *élite* de la sociedad. Apenas las masas tienen acceso a la *élite* de la sociedad, apenas ésta debe tener en cuenta la reacción de las masas al decidir sus propios actos, la libertad de la *élite* (ya sea política o artística) está limitada. Como Tocqueville lo señaló, el "reproche más serio que puede dirigirse" a las repúblicas democráticas es que "extienden la práctica de buscar el favor de los muchos y la introducen inmediatamente en todas las clases", y atribuía "el pequeño número de hombres distinguidos en la vida política al despotismo siempre creciente de la mayoría en los Estados Unidos".[12]

Lo mismo se ha señalado en el capítulo X con respecto a buena parte de la discusión sobre las consecuencias negativas de la cultura de masa. Un aumento en el acceso de las masas de la población al mercado de la cultura significa necesariamente una limitación en el gusto cultural comparado con una época o un país en los cuales la cultura está limitada a los sectores más ricos y educados.

Los debates corrientes sobre educación reflejan el mismo dilema: muchos que creen en la democracia y el igualitarismo también querrían

11 MAX WEBER, *Essays in Sociology*, Oxford University Press, Nueva York, 1946, pág. 188.

12 ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, vol. I, Vintage, Books, Nueva York, 1954, págs. 276, 277. Por supuesto, Platón observó lo mismo hace 2.500 años cuando dijo que, en una democracia, el padre "se acostumbra a parecerse a su hijo y a temer a su prole, y el hijo en su deseo de libertad se vuelve como su padre y no tiene temor o reverencia para su progenitor... El maestro de escuela teme y adula a sus alumnos... mientras los ancianos son condescendientes con los jóvenes y llegan al colmo de la versatilidad. ...El resultado principal de todo esto, en conjunto, es que las almas de los ciudadanos se vuelven... sensibles". *The Republic of Plato*, ed. por ERNEST RHYS, J. M. Dent & Co., Londres, 1935, págs. 200-26.

preservar algunas de las características de una sociedad "elitista". En Inglaterra, donde la escuela "comprensiva" integrada es vista como una forma progresiva, el argumento a favor de ella se basa en la suposición de que la salud de la sociedad está mejor servida por lo que es mejor para el mayor número. Este argumento fue usado en los Estados Unidos cuando los educadores liberales sostenían que el tratamiento especial para los niños afortunados servía para perpetuar la desigualdad, y que dicho tratamiento beneficiaba a los de mejor hogar y mejor ambiente de clase a expensas de los de orígenes más pobres. Los educadores de Inglaterra alegan hoy vigorosamente que las escuelas separadas para los niños más brillantes (las así llamadas "grammar schools") son una fuente de castigo psíquico para los menos afortunados. Muchos en nuestro país han olvidado que nuestros liberales tuvieron sentimientos semejantes no hace demasiado tiempo; que, por ejemplo, Fiorello La Guardia, como alcalde de Nueva York, abolió la Townsend Harris High School, una escuela especial para muchachos afortunados en la que cuatro años de trabajo escolar se hacían en tres, sobre la base de que una escuela tal no era democrática, que otorgaba privilegios especiales a una minoría.

Lo que quiero decir es simplemente que no podemos tener el pastel y comérnoslo también. No podemos tener las ventajas de una sociedad aristocrática *y* las de una sociedad democrática; no podemos tener escuelas de *élite* segregadas, en una sociedad que exalta la igualdad; no podemos tener una *élite* cultural que produzca sin consideración del gusto de la masa en una sociedad que subraya el valor del juicio popular. Por la misma razón, no podemos tener una baja tasa de divorcio y terminar con la diferenciación de los roles sexuales, y no podemos esperar tener adolescentes seguros y firmes en una cultura que no ofrece un camino definitivo de la adolescencia a la edad adulta.

No pretendo sugerir que una sociedad democrática no pueda hacer nada por reducir el conformismo o aumentar la creatividad. Hay material considerable para sugerir que una educación superior, una seguridad económica mayor y niveles de vida más altos fortalecen el nivel de cultura y libertad democráticas. El mercado para buenos libros, buena pintura y buena música tiene una posición elevada en la historia norteamericana.[18] Hay pruebas que demuestran que la tolerancia hacia las minorías étnicas también es mayor que en el pasado. La cantidad de personas que recibe una buena educación en Norteamérica es mayor hoy que en cualquier momento del pasado, y, más allá de las muchas debilidades de esa educación, sigue siendo cierto que cuanto más tiene uno de ella

[18] Ver DANIEL BELL, "The Theory of Mass Society", *Commentary*, 22 (1952), pág. 82, y CLYDE KLUCKHOHN, "Shifts in American Values", *World Politics*, 11 (1959), págs. 250-61, para material concerniente al crecimiento más que declinación de "la individualidad genuina en los Estados Unidos".

mejor son los propios valores y pautas de consumo desde el punto de vista del intelectual liberal interesado por la cultura.

Hay otra cuestión acerca del supuesto crecimiento del conformismo y de la declinación de la ideología que ha sido planteada por diversos analistas que debidamente temen los aspectos conformistas inherentes de una democracia populista. Estos autores sugieren que el crecimiento de grandes organizaciones burocráticas, un aspecto endémico de la sociedad industrial moderna, ya sea capitalista o socialista, está reduciendo el alcance de la libertad individual porque los "hombres de la organización" deben ser conformistas para triunfar. Este asunto se vincula a veces con la declinación en la intensidad del conflicto político, porque se considera que la política está transformándose en administración a medida que el director y el experto se instalan en el gobierno así como en los negocios. Desde la revolución de los directores de James Burnham hasta las reafirmaciones más recientes de esta tesis por Peter Drucker y otros, esta tendencia ha sido a veces bienvenida, pero más a menudo deplorada en los últimos años.

El desarrollo de grandes organizaciones puede, sin embargo, tener realmente consecuencias más importantes, como las de proporcionar nuevas fuentes de libertad y más oportunidades para innovar. La burocratización significa (entre otras cosas) una declinación del poder arbitrario de los que ejercen la autoridad. Mediante el establecimiento de normas de tratamiento limpio e igual y mediante la reducción del poder ilimitado poseído por los jefes de muchas organizaciones no burocráticas, la burocracia puede significar menos y no más necesidad de conformarse a los superiores. A pesar del surgimiento de los tests de seguridad, creo que hay pocas dudas de que es mucho más difícil que la gente sea despedida de su trabajo por sus opiniones y comportamiento en la actualidad que lo que lo era cincuenta o aun veinticinco años atrás. Cualquiera que compare la posición de un obrero o de un ejecutivo en una compañía poseída por una familia como la Ford Motor Company cuando su fundador la dirigía, con la de las personas de situación semejante en la General Motors o en la Ford Motor Company de hoy, difícilmente puede sostener que la burocratización ha significado una presión mayor hacia el conformismo en cualquier nivel de la industria. Los sindicatos reflejan con exactitud los deseos de sus miembros cuando se mueven en dirección a una burocratización mayor mediante, por ejemplo, la obtención de normas de antigüedad en la contratación, despido y promoción, o de un contrato estable por tres años con disposiciones minuciosas sobre procedimientos de queja. La sindicalización, tanto de los trabajadores manuales como de los empleados administrativos, aumenta bajo las condiciones de la organización en gran escala y sirve para liberar al obrero o empleado de la sujeción al poder relativamente incontrolado. Los que temen el sometimiento de los trabajadores al poder organizacional del sindicalismo, ignoran en su mayor parte la alternativa del poder empresarial arbitrario. En muchos

sentidos el empleado de una gran compañía que es el objeto de controversia entre dos organizaciones gigantes —la compañía y el sindicato— tiene un grado mucho más alto de libertad que uno que no pertenece a una gran organización.

Aunque las presiones hacia el conformismo dentro de la sociedad democrática y burocrática constituyen una justa causa de seria preocupación para los intelectuales occidentales, mi conocimiento de la experiencia histórica sugiere que el problema es hoy menos agudo o amenazador que en el pasado, si limitamos nuestro análisis a las amenazas domésticas al sistema. Hay razón para esperar que las instituciones democráticas estables en las que la libertad política individual es grande y tiende aún a aumentar (como ocurre, digamos, en Gran Bretaña y Suecia) continuarán caracterizando a las sociedades industrializadas maduras de Occidente.

Las controversias sobre creación cultural y conformismo reflejan la tendencia general discutida al principio del capítulo: el viraje de la ideología hacia la sociología. El mismo crecimiento de la sociología como una fuerza intelectual fuera del ambiente académico en muchas naciones occidentales es un tributo, no al poder del análisis sociológico, sino principalmente a la pérdida del interés en la investigación política. Puede parecer curioso, por consiguiente, que un sociólogo termine con una nota de preocupación sobre esa tendencia. Pero creo que todavía hay una verdadera necesidad de análisis político, de ideologías y de controversia dentro de la comunidad mundial, si no dentro de las democracias occidentales. En un sentido más amplio, las controversias domésticas dentro de los países democráticos avanzados se han vuelto comparables con las luchas de las elecciones primarias de un partido norteamericano. Como todas las contiendas de nominación, se realizan para decidir quién dirigirá el partido, en este caso el campo democrático, en la lucha política más amplia en el mundo entero con sus distritos marginales, los estados subdesarrollados. El horizonte de preocupaciones políticas e intelectuales debe pasar de la nueva versión de las elecciones locales —aquellas que determinan quién dirigirá las administraciones nacionales— a esta contienda más amplia.

La lucha mayor vuelve mucho más compleja la política en los diversos países subdesarrollados que lo que ella parece dentro de las democracias occidentales. En estos estados, hay todavía una necesidad de intensa controversia política y de ideología. Los problemas de la industrialización, del lugar de la religión, del carácter de las instituciones políticas, todavía no están establecidos, y las disputas acerca de ellos se han entretejido con la lucha internacional. Las relaciones políticas entre países antes coloniales y Occidente, entre pueblos negros y blancos, hacen aún más difícil la tarea. Es necesario que reconozcamos que nuestros aliados en los países subdesarrollados deben ser radicales, probablemente socialistas, porque solo los partidos que prometen mejorar la situación de las masas a través de amplias reformas, y que son transvalorativos e iguali-

tarios, pueden tener la esperanza de competir con los comunistas. Los movimientos socialistas asiáticos y africanos, aun en los casos en que adhieren a la democracia política (y desgraciadamente no todos lo hacen, o no pueden hacerlo aunque lo desearan), deben a menudo expresar hostilidad hacia muchas instituciones económicas, políticas y religiosas de Occidente.

Donde los radicales están en el poder —en la India, Ghana, Ceylán, Birmania y otros países—, deben asumir la responsabilidad por el desarrollo económico del país, y en consecuencia tienen que soportar el embate de los resentimientos causados por la industrialización, la urbanización rápida, la mala vivienda y la extrema pobreza. El líder izquierdista democrático tiene que encontrar un chivo emisario a quien atribuir la culpa de estos males: los capitalistas locales, los inversores extranjeros o las maquinaciones de los imperialistas expulsados. Si no lo hace, perderá el apoyo de las masas que necesitan la esperanza implícita en la doctrina milenarista revolucionaria, esperanza que los comunistas están prontos a proporcionar. El socialista que posee el poder en un país subdesarrollado debe continuar, por lo tanto, librando una lucha revolucionaria contra el capitalismo, los imperialistas occidentales y, cada vez más, contra el cristianismo como la principal institución extranjera que aún permanece. Si acepta los argumentos de los socialistas occidentales de que Occidente ha cambiado, de que el socialismo completo es peligroso, de que el marxismo es una doctrina pasada de moda, se convierte en un conservador dentro de su propia sociedad, papel que no puede desempeñar sin perder al mismo tiempo la adhesión popular.

El intelectual izquierdista, el líder sindical, y el político socialista de Occidente tienen un importante papel que desempeñar en esta lucha política. Como representan todavía la tradición de socialismo e igualitarismo dentro de sus propios países, pueden ser escuchados por los líderes de la izquierda no comunista de los países en los que el socialismo y el sindicalismo no pueden ser conservadores, ni siquiera gradualistas. Exigir que esos líderes adapten su política a las ideas occidentales de conducta responsable es olvidar que muchos sindicatos occidentales, partidos socialistas e intelectuales fueron similarmente "irresponsables y demagógicos" en las primeras etapas de su desarrollo. Hoy los líderes occidentales deben establecer contacto y trabajar con los revolucionarios no comunistas de Oriente y África, al mismo tiempo que aceptan el hecho de que las disputas ideológicas serias han terminado en casa.

El interés de este libro por hacer explícitas las condiciones del orden democrático, refleja mi creencia, quizá ultrarracionalista, de que una comprensión más completa de las diversas condiciones bajo las cuales la democracia ha existido puede ayudar a los hombres a desarrollarla allí donde todavía no existe. Aunque hemos concluido que la hipótesis básica de Aristóteles sobre la relación entre democracia y una estructura de clases abultada en el medio (discutida inicialmente en el capítulo II) es aún

válida, esto no alienta el optimismo político, desde que implica que la actividad política debería ser dirigida primordialmente a asegurar el desarrollo económico. No obstante, no debemos ser indebidamente pesimistas. La democracia ha existido en una gran variedad de circunstancias, si bien en la mayoría de los casos es sostenida por una serie limitada de condiciones. No puede ser lograda por actos de voluntad solamente, por supuesto, pero las voluntades de los hombres expresadas en acción pueden dar forma a las instituciones y a los acontecimientos en direcciones que reducen o aumentan las posibilidades del desarrollo y la supervivencia de la democracia. La ideología y la pasión pueden no ser ya necesarias para sostener la lucha de clases dentro de las democracias estables y ricas, pero son claramente necesarias en el esfuerzo internacional por desarrollar instituciones económicas y políticas libres en el resto del mundo. Es solamente la lucha de clases ideológica dentro de Occidente la que está terminándose. Los conflictos ideológicos vinculados a niveles y problemas de desarrollo económico y de instituciones políticas adecuadas entre naciones diferentes perdurarán mucho más allá de nuestras vidas, y los que adhieren a la democracia pueden abstenerse de participar en ellos solo al precio de su propio riesgo. Ayudar las acciones de los hombres en favor de la democracia en la Europa entonces absolutista era en cierta medida el propósito de Tocqueville al estudiar el funcionamiento de la sociedad norteamericana en 1830. Clarificar el funcionamiento de la democracia occidental a mediados del siglo XX puede contribuir a la batalla política en Asia y África.

Traducido por José Arturo Napolitano

Segunda parte

LA TRANSICIÓN DE LA IDEOLOGÍA A LA UTOPÍA

CAPÍTULO VIII

FORMALIZACIÓN DE LA TEORIA GENERAL DE LA IDEOLOGIA Y LA UTOPIA *

IRVING LOUIS HOROWITZ

El acrecentamiento de materiales en la sociología del conocimiento, particularmente en sus aspectos teóricos, ha hecho posibles y ha facilitado los esfuerzos tendientes a una sistematización del área y de sus distintas regiones. Se han registrado ya varios avances en esta dirección. Podemos señalar especialmente el paradigma elaborado por Robert K. Merton para el estudio de la sociología del conocimiento de Mannheim;[1] también la tabulación, hecha por el mismo autor, del trabajo de Znaniecki acerca del rol social del intelectual;[2] la cuidadosa reelaboración por parte de Kurt Wolff del estudio de Merton sobre los estilos de pensamiento europeo y norteamericano;[3] los notables esfuerzos de Gwynn Nettler por establecer criterios para la medición en sociología del conocimiento[4] y, en fecha más reciente, los diagramas de los tipos y funciones de las creen-

* Adaptado de los capítulos VII y VIII de I. L. HOROWITZ, *Philosophy, Science and the Sociology of Knowledge*, American Lectures Series, Nº 442, Charles C. Thomas, Springfield, 1960.

1 ROBERT K. MERTON, "The Sociology of Knowledge", *Social Theory and Social Structure, Glencoe,* Ill., Free Press, 1957, rev. ed., 456-88.

2 ROBERT K. MERTON, "The Social Role of the Man of Knowledge", *American Sociological Review*, VI, 1 (1941), 111-15.

3 KURT H. WOLFF, "The Sociology of Knowledge and Sociological Theory", *Symposium on Sociological Theory,* ed. Llewellyn Gross, Evanston, Row, Peterson & Co., 1959, 567-92.

4 GWYNN NETTLER, "A Test for the Sociology of Knowledge", *American Sociological Review,* X, 3 (1945), 393-99; y también por el mismo autor, "A Measure of Alienation", *American Sociological* Review, XIII, 6 (1957), 670-77.

cias religiosas hechos por Harry M. Johnson.[5] Estos esfuerzos son algo más que una genealogía; proporcionan una base firme a nuevos esfuerzos por lograr un sistema de cuantificación para el estudio de las ideologías.

Lo que hasta ahora ha dificultado la formalización, ha sido la aparente imposibilidad de estructurar la teoría de la ideología de manera tal que resulte posible abarcar en un esquema explicativo único los componentes individuales y sociales, relacionándolos a su vez con estilos ideológicos y sistemas utópicos de pensamiento. Con ayuda de la técnica de configuración de variables de Parsons, es posible ahora sistematizar la interrelación entre los sistemas ideológicos y utópicos tanto a niveles de realidad individual como grupal.[6] Al hacerlo, me limitaré a la explicación de los diagramas, puesto que el análisis más elaborado ya ha sido presentado en otro lugar.[7] El propósito que guía el desarrollo de un esquema formal más allá del natural atractivo pedagógico inherente a un modelo lógicamente simétrico, es asistir a quienes trabajan en sociología del conocimiento en la tarea de localizar, con mayor precisión que la conseguida hasta el momento, los aspectos específicos del espectro ideológico-utópico en cuestión, y no en menor escala, los niveles lógicos a los cuales tales problemas deben ser sometidos a prueba. De esta manera, pueden ser superadas parte de la vaguedad y de la imprecisión oracular que en el pasado han entorpecido las encuestas y estudios en sociología del conocimiento.[8]

El propósito del cuadro I es ilustrar las relaciones lógicas existentes entre la ideología como un proceso de adopción de las ideas dominantes en una sociedad dada y, posteriormente, el encuadre de los objetivos dentro de la estructura social en la cual el individuo opera. El síndrome contra-utópico es encuadrado con más frecuencia como una crítica de las constelaciones utópicas y como una respuesta pesimista a las mismas, que como una descripción positiva de *standards* y normas de conducta futuros.

[5] Harry M. Johnson, *Sociology: A Systematic Introduction*, Nueva York, Harcourt, Brace & Company, 1960, 402-3, 462-3.

[6] Talcott Parsons, "General Theory in Sociology", *Sociology Today: Problems and Prospects*, eds., R. K. Merton, L. Broom, L. S. Cottrell, Jr., Nueva York, Basic Books, Inc., 1959, 3-38.

[7] Irving L. Horowitz, *Philosophy, Science and the Sociology of Knowledge*, Springfield, Charles C. Thomas, American Lecture Series 442, 1961, 79-105.

[8] Tengo aquí presente en particular la obra de Max Scheler. Con la publicación de su *Vom Ewigen im Menschen*— traducción inglesa: *On the Eternal in Man* (Nueva York: Harper & Bros., 1960)— se puede apreciar el alcance de la metafísica trascendental que tiñe los orígenes de la sociología del conocimiento. Sobre esto ver, Marvin Farber, *Naturalism and Subjectivism*, Springfiel, Charles C. Thomas, American Lecture Series 367, 297-329.

CUADRO I

CONFIGURACIÓN DE VARIABLES PARA EL ESTUDIO DE LAS CONSTELACIONES DEL PENSAMIENTO CONSERVADOR

	Ideología	Contra-Utopía
Individual	A — *Adopción* de ideas popularmente aceptadas o dominantes acerca de la estructura, procesos y objetivos del sistema político y económico del cual es miembro el individuo.	G — *Logro de objetivos* visto como residiendo dentro del marco de los valores operativos del gobierno u otras instituciones de la estructura social.
Social	P — *Proyección* de técnicas de persuasión y delimitación de las reglas básicas para el margen de acción organizada permitida.	I — *Integración* de las funciones sociales dentro del sistema establecido de normas, valores y fines de la estructura político-económica.

Esfuerzos tales como los de Zamyatin,[9] Huxley,[10] Orwell [11] y Young [12] son buenos ejemplos de esta disposición negativa tendiente a encuadrar objetivos fuera de los polos ideológicos *standards* que sirven de marco a las reglas sociales. El Estado futuro es descrito como aquel donde la felicidad y la libertad son incompatibles. El temor al futuro así engendrado sirve para reforzar la aceptación de los valores presentes. Deutscher [13] muestra vívidamente, al estudiar la obra de Orwell, cómo la transvaluación de los valores utópicos forma un síndrome contra-utópico. La proyección contra-utópica hace que el individuo se adhiera con intensidad efectiva aún mayor al sistema ideológico predominante, ya sea a consecuencia de un compromiso intelectual o como resultado de una catarsis emocional inconsciente.

[9] EVGENII ZAMYATIN, *We*, Nueva York: E. P. Dutton, 1959.

[10] ALDOUS HUXLEY, *Brove New World*, Garden City, Nueva York, Sun Dial Press, 1936. (Trad. esp.: *Un mundo feliz*, Buenos Aires, Ed. Juventud Argentina, 1940).

[11] GEORGE ORWELL, *Nineteen eighty-four*, Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1949. (Trad esp.: *1984*, Buenos Aires, Ed. G. Kraft Ltda., 1952.)

[12] MICHAEL YOUNG, *The Rise of the Meritocracy*, Nueva York, Random House, 1959.

[13] ISAAC DEUTSCHER, *Heretics and Renegades and Other Essays*, Londres, Hamish Hamilton, 1955, 35-50.

Tal como lo muestra la configuración de variables, debe distinguirse entre la forma individual y la forma organizacional de reaccionar ante un encuadre ideológico o contra-utópico. Es preciso notar que la proyección de técnicas de persuasión no supone que éstas sean manipulaciones conscientes de egos individuales. En general es más probable que ocurra lo contrario, es decir, que la proyección de las técnicas derive de cierta creencia en la rectitud y legalidad de reglas de conducta y estilos de pensamiento establecidos. Impulsar las ideas hacia zonas que están fuera del consenso equivale, pues, a promover la ilegalidad y la subversión. La amplia penetración de los trabajos contra-utópicos de "ficción" dentro de la cultura de masas o de las formas más académicas que esa literatura asume en Hayek [14] y von Mises,[15] no se debe a esfuerzos conspiratorios por parte del Estado. En su esencia no son modos de propaganda, sino representaciones simbólicas de una determinada escala de bienes sociales disponibles en el presente, contrapuesta a una escala amorfa de futuros males sociales. De este modo, el péndulo conservador de la ideología y la contra-utopía busca la utilización positiva de los individuos, miembros de una sociedad, según líneas establecidas; por ejemplo, la economía de libre empresa en un contexto de monopolios u oligopolios; la sociedad comunista en una política estatal centralizada; y el "welfare state" en un complejo industrial mezclado. Éstos no son simples mitos sociales; son valores sagrados que tanto la proyección ideológica como la contra-utópica entronizan de distintas maneras en momentos diferentes, pero dentro de un marco socio-político de interacción.

Si reina bastante acuerdo en cuanto a la descripción de los sistemas ideológico y contra-utópico que anteceden, el acuerdo parece desvanecerse en las discusiones sobre los sistemas utópico y contra-ideológico. Reconozco que ello ha sido en gran parte el resultado del fracaso en determinar el *status* lógico de los términos analizados. Desde un punto de vista lógico y en concordancia con los hechos empíricos, el cuadro II es una inversión directa del cuadro I. Sin embargo, esto no se ha reflejado todavía en la literatura sobre el problema. El pensamiento utópico es definido vagamente, aún hoy, como "todo intento de imaginar concretamente las posibilidades del futuro",[16] ignorando de esta manera su función como crítica de las relaciones existentes mediante la proclamación de alternativas morales positivas (véase el cuadro V). En forma similar, en lugar de definir la contra-ideología como el encuadre de objetivos fuera de los valores y normas aceptados que predominan en un momento dado (si bien

[14] FRIEDRICH A. HAYEK, *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1944.

[15] LUDWIG VON MISES, *Theory and History*, New Haven, Yale University Press, 1957.

[16] KENNETH KENISTON, "Alienation and the Decline of Utopia", *The American Scholar*, XXIX, 2 (1960), 182.

CUADRO II

CONFIGURACIÓN DE VARIABLES PARA EL ESTUDIO DE LAS CONSTELACIONES DEL PENSAMIENTO RADICAL

	Utopía	Contra-Ideología
Individual	A *Adopción* de un sistema de perfección moral a partir del cual examinar y juzgar el sistema económico y político.	G *Logro de objetivos* visto como residiendo fuera de los valores operativos del gobierno u otras instituciones de la estructura social, de donde deriva la justificación del cambio.
Social	P *Proyección* de técnicas de persuasión (profetismo, proselitismo, mesianismo) sobre la base de la necesidad de replantear totalmente las reglas básicas para el margen de acción organizada permitida.	I *Integración* de las funciones sociales fuera de los sistemas establecidos de normas, valores y objetivos, y en contra de ellos, pero sin remplazarlos por otro conjunto de normas, valores y objetivos.

comparte con la ideología propiedades psicológicas similares), se la sigue caracterizando vagamente como una especie de ideología trunca y localizada, un fenómeno "que legitima las pautas de un grupo divergente, sin buscar el cambio de la sociedad en su conjunto".[17]

En ambos casos, las definiciones son deficientes, tanto desde el punto de vista lógico como empírico. Lo que debe tratar de captar de inmediato el estudioso de los sistemas utópicos clásicos —tales como Campanella, More y Bacon—[18] son las cualidades centradas sobre los valores de las sociedades proyectadas. La futura sociedad no es vista solamente como un ítem predeterminado de un calendario histórico, sino como un bien positivo (tal como esos bienes son definidos por las tendencias nacientes de la sociedad actual) que las instituciones humanas deben alcanzar. Precisamente aquellos fenómenos sobre los que recae el pesimismo de los contra-utopistas —tecnología, ciencia, industria, naturaleza humana— son sostenidos por los utopistas como valores supremos. En forma similar, definir la contraideología solo en términos de la desviación social, significa un apoyo a

[17] HARRY M. JOHNSON, *Sociology: A Systematic Introduction*, 589.
[18] *Cf.* F. R. WHITE (editor), *Famous Utopias of the Renaissance*, Nueva York, Packard & Co., 1946.

las normas convencionales, lo cual lleva a la conclusión empíricamente poco probable de que una contra-ideología carece de raíces en los movimientos sociales de gran escala que buscan específicamente la reorientación radical de la sociedad como un todo. Desde mi punto de vista, las expresiones doctrinales particulares, tales como democracia, liberalismo, comunismo, fascismo, republicanismo, etc., pueden cumplir tanto una función ideológica como contra-ideológica. Los determinantes concretos son de carácter histórico y empírico, y corresponden a un esquema de explicación que revele qué es lo que se defiende o ataca, alaba o critica, en un momento dado de la evolución social. El marxismo, entonces, ideología estatal de la Unión Soviética, es todavía una herejía liberal, una contra-ideología en el contexto de un país de Europa Occidental. De la misma manera, el monarquismo, ideología estatal en un cierto número de Estados europeos, es en un contexto americano una herejía conservadora, una contra-utopía.

Este tipo de estructuración lógica requiere, por lo tanto, que los complejos utópico y contra-ideológico sean considerados como algo más que un uso exagerado de la imaginación. De igual modo, las ideologías no han de hallarse en moldes "ideales-típicos" llamados conservadorismo, historicismo, pensamiento burgués liberal-democrático, socialismo, comunismo y fascismo.[19] Las ideologías se comprenden mejor como conjuntos de actitudes que pueden servir a diferentes estructuras políticas en diferentes períodos de la historia. Si no se adopta este punto de vista, se corre el riesgo de modificar las definiciones en cada etapa sucesiva del proceso social, consecuencia que dificulta seriamente el empleo del esquema de Mannheim.[20] Desde el punto de vista del marco social, la fuerza del utopismo deriva idealmente de su carácter moral, mientras que políticamente deriva del hecho de que formula nuevas reglas positivas para el gobierno y la educación de los hombres. El apartarse de las normas sociales no implica desorganización social; ni el utopismo es, considerado correctamente, sinónimo de alienación. Esto indica que si bien la sustitución de un conjunto de reglas por otro es una violación del consenso social, ello está en estricto acuerdo con las necesidades que tiene la sociedad de racionalizar y redefinir en forma continua el sistema social, dentro de límites legalmente estipulados. En forma similar, el papel integrador de la contra-ideología deriva idealmente de su rechazo de los patrones de pensamiento ideológico, pero política y socialmente deriva de su función de "desenmascaramiento" de las ideologías establecidas. La configuración de variables elaboradas aquí con el objeto de ordenar las constelaciones del pensamiento conservador y radical no guardan entre

[19] KARL MANNHEIM, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Nueva York, Harcourt, Brace-Harvest Books, 1954, 117-46.

[20] IRVING L. HOROWITZ, *Philosophy, Science and the Sociology of Knowledge*, 96-7.

sí una simetría formal, pero constituyen en realidad una etapa esencial de la psicología social de los movimientos masivos revolucionarios, reformistas y restauradores. Ya sea que veamos esta configuración de variables como operativas dentro de un "modelo natural" a la manera de Sorel o Michels, o dentro de un "modelo racional" a la manera de Simmel o Weber, ello no altera la constitución fundamental de estos términos claves de la sociología del conocimiento: ideología/contra-utopía y utopía/contra-ideología.

CUADRO III

DEFINICIÓN FACTORIAL-FUNCIONAL DE LA IDEOLOGÍA

Factor	Función
1. Una amalgama teórica, una representación colectiva de las actividades y ambiciones del Estado y sus instituciones.	*Justificación* de la autoridad establecida del Estado.
2. Presentación de los valores, normas y acciones vigentes del Estado y sus instituciones, bajo la forma de un esquema coherente y significativo.	*Racionalización* de los principios establecidos de organización política y económica.
3. Orientación de los miembros de una organización social hacia canales selectivos (y seleccionados) de acción social.	*Organización* del apoyo público a las *élites* electivas o no electivas.
4. Estipulación de las formas aceptables y no aceptables de acción social y selección de los canales o instituciones apropiadas para tal acción.	*Institucionalización* de las necesidades y propósitos sociales del poder del gobierno, en un plano nacional, regional y local.

El propósito del cuadro III es definir la ideología, y mediante un proceso de implicación lógica, también la contra-ideología. No se la define simplemente como funcional para la estructura social en la cual se nutre, sino también, con mayor precisión, se trata de determinar qué funciones son desempeñadas por qué factores en un complejo ideológico. Al extender nuestra definición de las funciones de la ideología con el fin de incluir no solo la justificación (Marx) y la racionalización (Weber), sino también el papel de la ideología en la organización e institucionalización de los impulsos sociales, podemos comprender más rápidamente la fuerza

cohesiva de un complejo ideológico en relación con la estructura social. Esta tabulación de factores y funciones permite al investigador establecer aquellos elementos que son auténticamente ideológicos y los factores de información y conocimiento que requieren un tipo diferente de análisis. No considerar las ideologías desde un punto de vista funcional conduce a una evaluación basada en falsas alternativas: *a)* lleva a la posición marxista, que considera las ideologías como *parciales*, es decir, limitadas a clases sociales específicas que están interesadas en mantener el orden social establecido, lo cual a su vez conduce al extraño postulado según el cual en el mundo moderno solo la clase proletaria oprimida es la portadora de la ciencia y el conocimiento;[21] *b)* lleva a la posición de Mannheim, quien considera las ideologías como *totales*, es decir, como no limitadas a ninguna clase social dada, lo que conduce a su vez a la peculiar paradoja de poner la tarea de elaboración de la verdad en manos de una "*intelligentsia* socialmente desvinculada";[22] finalmente, *c)* lleva al punto de vista de Scheler, según el cual las ideologías son *trascendentales*, es decir, están inspiradas en problemas del alma, lo cual a su vez conduce a Scheler a asignar la tarea de elaboración de la verdad a los buscadores de la verdad, el "cuarto estado" de los educadores cristianos.[23]

Estas pocas observaciones no pretenden ser evaluaciones críticas generales de los fundadores de la sociología del conocimiento; buscan simplemente señalar que la ausencia de una explicación funcional de las ideologías ha derivado en absurdos lógicos y sociológicos, los cuales, de no ser controlados, podrían hacer del estudio social de los sistemas de conocimiento una rama de la metafísica especulativa, tal como lo sostienen sus opositores, en lugar de una rama de la ciencia social, tal como lo desean sus defensores.

El modo más efectivo de destacar las propiedades formales del pensamiento ideológico consiste tal vez en distinguirlas claramente de las proposiciones sobre propaganda. Esto no significa ignorar que ambos fenómenos se intercruzan e interactúan entre sí, oscureciéndose uno al otro en vez de revelar sus cualidades distintivas. Sin embargo, en la medida en que se quiera mantener la integridad tanto de los estudios de opinión pública como de la sociología del conocimiento, no sirve a ningún propósito reducir la última a la primera, tal como ha sido sugerido.[24] Vale la pena señalar que los esfuerzos formativos y pioneros de Mannheim han estado tan estrechamente ligados al estudio social de los siste-

[21] KARL MARX, *The Poverty of Philosophy*, Nueva York, International Publishers, 1935, 106 - 107.

[22] KARL MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, 155 - 62. Ver también su *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul, Ltda., 1952, 134 - 90.

[23] MAX SCHELER, *On The Eternal in Man*, Nueva York, Harper & Bros., 1960, 405 - 48..

[24] CHARLES FRANKEL, *The Case for Modern Man*, Nueva York, Harper & Bros., 1955, 119 - 20.

mas ideológicos, que no pocos críticos han supuesto que los errores del autor condenan *eo ipso* a la sociología del conocimiento.[25] El cuadro IV se ofrece, pues, como un antídoto sugestivo contra tales identificaciones y condenaciones simplistas.

CUADRO IV

CARACTERÍSTICAS PSICOLÓGICAS QUE DISTINGUEN LA IDEOLOGÍA DE LA PROPAGANDA

Ideología	*Propaganda*
1. Adhesión inconsciente a símbolos, normas y valores patrióticos.	Manipulación consciente de símbolos, normas y valores patrióticos.
2. Establecida colectivamente durante un largo período de tiempo.	Establecida individualmente durante un período breve de tiempo.
3. Técnica de persuasión en la cual los persuasores no se distinguen intelectualmente de los persuadidos.	Técnica de persuasión en la cual los persuasores se distinguen intelectualmente de los persuadidos, así como el creador de un mito se distingue de los seguidores del mito.
4. Surge de las condiciones y relaciones sociales existenciales en las que se encuentra el individuo.	Surge de la necesidad de estimular artificialmente las normas de conocimiento y conflicto social.
5. Moldeamiento de 'conocimiento' y las teorías generales de la ciencia.	Moldeamiento de la "opinión" y la cultura de masas.
6. Busca la justificación y racionalización de las pautas de conducta social ya aceptadas.	Busca multiplicar los estímulos mejor calculados para inducir las conductas deseadas.
7. Establece relaciones sistemáticas entre teorías.	Establece cristalización de creencias en relación con cuestiones específicas.

Este cuadro debe mucho al trabajo de Merton y Lasswell, respectivamente. No deseo que se lo entienda erróneamente como una formulación completamente nueva de la relación entre ideología y propaganda. Sin embargo, la yuxtaposición de ambas áreas en el cuadro indica una

[25] RAYMOND ARON, *German Sociology*, Glencoe, Ill., Free Press, 1957. 55-66.

utilización significativa de las investigaciones disponibles. Sirven como una posible guía para nuevos estudios empíricos acerca de los principales fundamentos sociológicos de los sistemas ideológicos y de las afirmaciones sobre propaganda.[26, 27, 28] Los datos representados en el cuadro IV pueden resumirse haciendo notar que la ideología opera en un "espacio" social relativamente amplio y se desarrolla a lo largo de un período prolongado de "tiempo" histórico, mientras que la propaganda, en comparación, opera dentro de un contexto espacial relativamente pequeño y se desarrolla con el fin de satisfacer demandas pasajeras de una sociedad, una comunidad e incluso una empresa comercial.

El último cuadro, el V, está elaborado, según líneas cuyo formato difiere de los cuadros anteriores, en parte a consecuencia de la naturaleza de las constelaciones utópicas, pero sobre todo debido a que hay una necesidad mucho mayor de distinguir y clasificar las formas del pensamiento utópico que de definir sus caracteres por medio de criterios meta-históricos.

De cualquier manera, podemos suponer que la configuración de variables presentada al comienzo de este trabajo ha resuelto algunas dificultades lógicas al establecer la relación de los sistemas ideológicos con los sistemas utópicos. En el estudio de las constelaciones utópicas, el principal obstáculo ha sido la tendencia historicista de definir las configuraciones utópicas *básicas* mediante las *formas* históricas que aquéllas han asumido. Así por ejemplo, Mannheim reúne una serie de variedades del utopismo en el mundo moderno (tales como el Quiliasmo Orgiástico de los anabaptistas, junto con tipos menos exóticos como la Idea Liberal-Humanitaria, la Idea Conservadora y la Utopía Socialista-Comunista),[29] en las cuales está inherente cierta confusión entre una explicación de fenómenos religiosos y políticos como tales, y entre actividades sagradas, míticas y profanas que solo poseen un barniz religioso. La sólida contribución de Mannheim consistió en adoptar una perspectiva que permitió explicar las variedades cambiantes de la configuración utópica. Sin embargo, su oculta preferencia por la noción hegeliana de *Zeitgeist*, según la cual las categorías históricas remplazan la necesidad de un ordenamiento lógico de

[26] ROBERT K. MERTON, *Mass Persuasion*, Nueva York, Harper & Bros., 1947; y también "The Sociology of Knowledge and Mass Communications", *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill., Free Press, 1957, Parte III, 439 - 528.

[27] HAROLD D. LASSWELL, "The Theory of Political Propaganda", *Reader in Public Opinion and Communication*, eds. B. Berelson y M. Janowitz, Glencoe, Ill., Free Press, 1953, 176-180; y también, LASSWELL, *et al*, *Propaganda, Communication, and Public Opinion*, Princeton, Princeton University Press, 1946.

[28] Debe notarse que los ítems 3 y 4 del cuadro IV provienen principalmente de mi trabajo sobre Sorel. *Cf.* IRVING L. HOROWITZ, Radicalism and the Revolt Against Reason, *The Social Theories of Georges Sorel*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltda., 1961, 127 - 40.

[29] KARL MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, 211 - 47.

CUADRO V

SISTEMAS BÁSICOS DE LAS CONSTELACIONES UTÓPICAS

(Tema subyacente: La vida humana solo tiene sentido en la contemplación y las acciones emprendidas con el propósito de alcanzar la perfección social).

	Utopismo coercitivo (Conservador)	*Utopismo indulgente* (Liberal)	*Utopismo libertario* (Radical)
Fuente de los males sociales.	Intereses nacionales y sociales en conflicto; desacuerdo entre los partidos y las clases económicas.	Identificación del conformismo social (mal) con el consenso social (bien). Desigualdad étnica, racial y religiosa.	Intereses económicos y sociales en conflicto; desacuerdo entre las masas y las *élites*.
Naturaleza de la buena sociedad.	Líder carismático como líder absoluto; consecuente centralización de las funciones económicas y sociales en la organización política.	Solidaridad derivada del consenso popular, conducta a la libre expresión y comunicación de las ideas divergentes.	Organización burocrática; total liquidación de la autoridad del Estado en favor de la autoridad públiblica directa.
Instrumentos sancionados.	Expansión militar sobre territorios extranjeros. Legalidad establecida mediante poder *militar* y voluntad administrativa.	Tendencia parlamentaria y popular hacia la salvación. Legalidad obtenida mediante el poder *político* y el consenso judicial.	Derrocamiento civil (interno) de las instituciones gubernamentales existentes por medios legales, extralegales o por ambos. Legalidad obtenida mediante el poder *económico*.
Valores individuales sancionados.	Sistema bien definido de estratificación social con cada persona integrada en el grupo en función de objetivos de trabajo bien definidos.	Máximo grado de movilidad y fluidez del individuo, de tal modo que los intereses sociales no son otra cosa que la suma total de las ambiciones individuales.	Integración de los intereses individuales y sociales en términos de símbolos comunes. Gratificación del yo mediante el reconocimiento de las demandas justificables que la sociedad plantea al individuo.
Objetivos últimos del hombre.	*Armonía social:* la regulación total de las *élites* a las masas.	*Felicidad social:* regulación voluntaria mediante la interacción de *élites* por delegación.	*Igualdad social:* la autorregulación remplaza a la regulación externa. Auto-destrucción de las *élites*.

los materiales, tendió a confundir su exposición al nivel de significado a que se refería. La preferencia valorativa de Mannheim en favor de los juicios utópicos por sobre los juicios empíricos satisfactorios, y su insistencia sobre el utopismo como un marco de referencia necesario, está en marcado conflicto con su impulso científico tendiente a describir los complejos utópicos como estados mentales que no se ajustan al estado de autoridad dentro de cuyo marco tienen lugar.[30] Aquí, como en el estudio de las ideologías, Mannheim hace de la mera existencia de la "realización de los deseos" utópicos, una razón para dudar de la posibilidad de que la ciencia escape al ciclo de la ideología y utopía. Contagiado como estaba por una preferencia valorativa por las configuraciones utópicas, y a la vez por la necesidad científica de explorar objetivamente el fundamento "ultramundano" del utopismo, Mannheim se vio forzado a plantear la trampa verbal de un "relacionismo", como modo de escape de los laberintos historicistas y relativistas.

El propósito del cuadro V es, pues, desarrollar una formalización lógica que no haga violencia a la situación empírica. El valor de una formalización semejante consiste en que cambios históricos ulteriores en la forma del pensamiento utópico pueden ser incorporados al esquema mediante una recombinación de los "elementos" individuales. Sin duda, será preciso hacer algunas reconstrucciones; de cualquier manera, este cuadro del utopismo según sus elementos, factores y tipos constitutivos es preferible, como modelo de trabajo, a la especulación general sobre la relación entre los modelos utópicos del pensamiento y aquello que éstos pueden tener en común con otras áreas de conocimiento y creencias.

Debe notarse que este cuadro no se reduce a una tipificación de los hechos. Ninguna sociedad conocida, ni en la práctica ni en teoría, puede ser ubicada en nuestro lecho de Procusto sin algún grado de variabilidad. Las combinaciones que pasan de un complejo utópico a otro han de hallarse en toda clase de proyecciones elaboradas por las sociedades existentes. De cualquier manera, el valor instrumental de esta distribución de elementos, tal como se la presenta en el cuadro, se evidencia cuando se la concibe como una "tabla periódica". Dado un complejo de factores como los señalados, con excepción de uno, la tendencia del factor (o elemento) que falta, a adaptarse a la variable dada *(x, v y z)* es muy notable. Una revisión de la literatura utópica confirmaría más aún el valor de las caracterizaciones generales proporcionadas en el cuadro.[31]

[30] KARL MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, 253 - 56, 261 - 63.

[31] Como ejemplo de un intento reciente de construir una *Pax Romana* Utópica ver GEORGE SANTAYANA, *Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government*, Nueva York, Charles Scribners, 1951. El trabajo de EDWARD BELLAMY, *Looking Backward: 2000 - 1887*, Nueva York, Grosset & Dunlop, 1887, sigue siendo el ejemplo clásico de una *Pax Liberalis* en la sociedad americana. A pesar del rechazo bolchevique del Universo, un ejemplo notable de Utopía Libertaria se encuentra en V. I. LENIN, "Transición del Capitalismo al Comunismo",

En estas observaciones exploratorias he intentado explicar las funciones que pueden desempeñar estos cuadros desde un punto de vista operativo, funciones que hasta ahora la literatura sobre el tema no ha conseguido llenar; a saber, la promoción de estudios empíricos en sociología del conocimiento, basados en algunas distinciones lógicas firmes, evitando el entorpecedor bagaje de fraseología oscura y credos metafísicos heredados que identifican la verdad lógica con los hechos históricos. Tal como lo he señalado, la historia de la sociología del conocimiento es la de la eliminación de su herencia metafísica. Las tablas y observaciones aquí ofrecidas están orientadas hacia esta tarea.

Traducido por José Arturo Napolitano

Marx-Engels-Marxism, Nueva York, International Publishers, 1935. **Para ver cómo una reelaboración de los elementos del cuadro V daría** también una fructífera línea de análisis, ver un "Quiliasmo Orgiástico", tal como el de WILHELM CHRISTIAN WEITLING, *Die Menscheit, wie sie ist und wie sie seim sollte*, Munchen, M. Ernst 1895.

Capítulo IX

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LAS IDEOLOGÍAS *

Talcott Parsons

Al referirnos a la investigación científica nos interesamos por un tipo de acción en el que los intereses cognitivos tenían una primacía indiscutida. En el caso de las aplicaciones prácticas de la ciencia un fin es dado, pero, aunque subordinados a este fin, los intereses cognitivos tienen aún primacía en el nivel instrumental. Cuando pasamos a considerar las ideologías, nos encontramos no ya con una primacía cognitiva, sino con una primacía valorativa. Puede notarse que es imposible que haya allí un tipo de sistema de creencias en el que los intereses expresivos tengan clara primacía, pues en ese caso el interés cognitivo estaría subordinado al expresivo x y tendríamos un sistema de símbolos expresivos y no de creencias. Por otra parte, la interpretación cognitiva del significado de estos símbolos, como un tipo de foco de interés de la acción, se convertiría en un proceso de investigación con un nuevo predominio de los intereses cognitivos.

Una ideología, entonces, es un sistema de creencias compartido por los miembros de una colectividad,[1] es decir, una sociedad o una sub-colectividad de una sociedad —también un movimiento divergente de la cultura principal de la sociedad—; sistema de ideas que está orientado hacia la integración valorativa de la colectividad, por medio de la interpretación de la naturaleza empírica de la colectividad y de la situación en la cual ésta se halla ubicada, los procesos por los cuales ha llegado a su estado presente, los fines hacia los cuales sus miembros están colectivamente orientados, y sus relaciones con el curso futuro de los acontecimientos. En la medida en que predomine el interés cognitivo, el sistema de creencias será científico o filosófico. Tales sistemas de creencias pueden contribuir a la construcción de una ideología, y de hecho siempre lo

* Talcott Parsons, *The Social System*, Londres, Tavistock Publications Ltda., 1952.

1 Puesto que es el sistema social lo que nos interesa, no nos ocuparemos de las ideologías personales.

hacen, pero el sistema de creencias no constituye una ideología mientras sea solo un objeto de dicho interés fundamental. Análogamente, mientras se refiera solo a la interpretación de una situación en términos apropiados al logro de un fin específico dado —por ejemplo la victoria en la guerra—, el sistema de creencias es un conjunto de creencias instrumentales. Para constituir una ideología debe existir, como rasgo adicional, un cierto nivel de compromiso valorativo con la creencia como aspecto de la pertenencia a la colectividad; la adhesión al sistema de creencias es institucionalizado como parte del rol de pertenencia a la colectividad. Hay una gran variación tanto en la forma como en el grado de esta institucionalización. Puede ser completamente informal o puede estar reforzada formalmente bajo la forma de adhesión a un texto específico, y mediante sanciones para quienes se apartan de ella puestas en vigor por una institución específica. Pero a diferencia de un interés primariamente cognitivo en las ideas, en el caso de una ideología debe existir una obligación de aceptar sus principios como base de la acción. A diferencia de una creencia puramente instrumental, debe estar involucrada la idea de que no solo el logro de un fin en particular, sino también el bienestar de la colectividad, dependen de la puesta en práctica del sistema de creencias.

Lo que aquí llamamos una ideología tiene un foco central en los aspectos empíricos de la interpretación de la naturaleza y situación de la colectividad. Pero está en la naturaleza del caso que estos elementos empíricos deban combinarse y "disolverse" en elementos no-empíricos en los momentos en que se trate de justificar los fines y valores últimos de la acción colectiva. Por otra parte, un sistema de ideas religiosas descansa especialmente sobre las premisas no-empíricas de su sistema de creencias y "retroactúa", por así decirlo, desde éstas hacia sus consecuencias para la naturaleza y situación empírica de la colectividad.

La afirmación de que una ideología está orientada hacia la "integración valorativa de la colectividad" necesita una interpretación. Esto no significa que el actor que adhiere a un sistema de creencias deba tener una teoría elaborada acerca de qué es lo que integra la colectividad, sino solamente que sienta que el bienestar del grupo está ligado al mantenimiento del sistema de creencias y a su utilización en la acción. Se puede ver fácilmente que el sistema de creencias hacia el cual se tiene dicha actitud compartida va a adquirir de hecho una significación integradora para la colectividad.

En este volumen el énfasis fundamental ha sido puesto sobre la integración de los sistemas sociales al nivel de las pautas de orientación valorativa, tal como son institucionalizadas en las expectativas de rol. Estas pautas de orientación valorativa son elementos de la tradición cultural, pero solo parte de ella. El hombre es un animal cognoscente, y por ello sus valores no existen separados de las creencias que les dan un significado cognitivo. La dimensión de la orientación cognitiva hacia la situación es tan esencial para un sistema total de orientación cultural, como lo es

la orientación valorativa hacia las alternativas electivas de la acción, y aunque es analíticamente independiente de él, ambos son también, claro está, interdependientes.

Además, por supuesto, la tensión general hacia la coherencia en una tradición cultural, tanto mayor cuanto más "racionalizada" es ésta, significa que en general las orientaciones valorativas tienden a ser relativamente congruentes con el sistema de creencias. Como no planteamos aquí la cuestión de causa y efecto, puede postularse la interdependencia.

Ya que debe haber una relativa coherencia en las pautas de orientación valorativa de una colectividad —aunque la coherencia perfecta no es posible— esta coherencia debe extenderse al sistema de creencias que da significado cognitivo a estas orientaciones valorativas, una vez más, sin duda, en forma imperfecta. Si, como se supone, las creencias ideológicas y las pautas valorativas son interdependientes, la relativa estabilidad y coherencia del sistema de creencias tiene el mismo orden de significación funcional que la estabilidad y coherencia de las pautas de orientación valorativa. Por lo tanto debe haber un conjunto de creencias, la adhesión a las cuales es en cierto sentido una obligación de los roles de pertenencia a la colectividad, en el que están mezcladas la convicción cognitiva de verdad y la convicción "moral" de rectitud. Como lo vamos a mostrar, esta integración bien puede ser imperfecta y generalmente lo es. Una aproximación a ella es de alta significación para el sistema social.

La ideología sirve de este modo como una de las bases más importantes de la legitimación cognitiva de las pautas de orientación valorativa. Debe recordarse que las pautas de orientación valorativa constituyen siempre definiciones de la situación en términos de líneas de solución de los dilemas de acción. En una situación dada, no es posible dar a la vez primacía a la competencia técnica independiente de solidaridades particularistas y a la solidaridad particularista, y así sucesivamente a lo largo de la lista de dilemas. Mientras esto sea posible en términos empíricamente cognitivos, una ideología "racionaliza" estas selecciones valorativas, da razones de por qué una dirección de elección debe ser preferida a su alternativa, y por qué es correcto y apropiado que esto sea así.

La importancia de esta función de legitimación cognitiva puede ser derivada de dos fuentes: la importancia general de la orientación cognitiva en la acción, y la necesidad de integrar ésta con los otros componentes del sistema de acción. Dada la importancia del interés cognitivo, las diferencias cognitivas en el sistema de creencias constituyen una fuente de tensión. La significación relativa del valor de "verdad" en un sistema de valores tiene un amplio margen de variación. Pero no puede decirse que sea posible un sistema de acción humana en el cual, en un sentido radical, "no importe" si se cree o no que las proposiciones cognitivas que son corrientes en la sociedad tengan *alguna* validez cognitiva en algún sentido. Una situación de este tipo sería radicalmente incompatible con la importancia empírica del marco de referencia de la acción.

Como ya hemos visto, el compartir sistemas comunes de creencias es una condición para la plena integración de un sistema de interacción social. Las diferencias cognitivas son, de este modo, fuentes de tensión, pero son también inadecuaciones cognitivas.

En el marco de referencia de la acción, la tendencia hacia la racionalidad tiene un *status* análogo al del "logro de la gratificación óptima". Por definición, dentro del marco de referencia es absurdo concebir a un actor que prefiera un aumento de la privación a una gratificación, a menos que exista una gratificación equilibrante en otro sistema. Análogamente, cuando se enfrenta con una elección entre una creencia más adecuada y una menos adecuada de acuerdo a *standards* cognitivos, es absurdo, en términos del marco de referencia, concebir que el actor prefiera la menos adecuada, es decir el "error" a la "verdad". Esto es así a menos que la tensión introducida por el sentimiento de inadecuación cognitiva sea equilibrado por un interés en otra dirección que habría que sacrificar —por ejemplo, interés en compartir creencias.

La racionalización, en este sentido, es una "direccionalidad" inherente al proceso de acción, como la entropía lo es en la mecánica clásica. Ella es, pues, inherente al esquema conceptual; *no se trata de una generalización empírica.* Como en el caso de la gratificación, esto plantea el problema de los equilibrios de fuerzas que pueden facilitar, impedir, o incluso contrarrestar este proceso. Pero impedir o contrarrestar la tendencia a la racionalización requiere *siempre* "fuerza" motivacional. Los problemas empíricos consisten en localizar las fuerzas pertinentes y las relaciones entre ellas dentro del sistema de acción. De este modo, como ya lo hemos señalado repetidamente, es muy posible que las relaciones que el interés cognitivo tiene con otros elementos de la acción inhiban drásticamente a éste. Además pueden existir motivaciones muy poderosas, y por lo tanto efectivas, que lleven a la distorsión cognitiva. Pero, no obstante, la creencia en la validez cognitiva es una necesidad funcional de los sistemas de acción. Además, donde esa creencia solo es posible mediante el sacrificio de *standards* de valor cognitivos, este hecho constituye un elemento de tensión en el sistema de acción de que se trate.

La significación de la función de legitimación se concreta en la relación de la ideología y las ideas religiosas con el sistema social. Esto sucede simplemente porque cuando hablamos de ideologías estamos refiriéndonos a un caso en que el interés cognitivo no está segregado de otros elementos del sistema de acción hasta el punto en que puede estarlo en la investigación y aplicación instrumental del conocimiento dentro de roles especializados y con respecto a fines específicos. La legitimación cognitiva de las orientaciones valorativas es una cuestión de integración de valores cognitivos con los elementos del sistema social.

El contenido cognitivo de las ideologías puede comprender cualquiera de las clases de objetos situacionales mencionados anteriormente o bien todas, es decir, objetos físicos, personalidades, colectividades y objetos

culturales. Las creencias acerca del mundo de la naturaleza son ciertamente una parte esencial de la tradición cultural de cualquier sistema social, y necesariamente adquieren tanto significación ideológica cuanto puramente cognitiva-investigativa o instrumental. La elaboración y generalización de este sistema de creencias es particularmente importante. Claro está que solo en pocas sociedades los niveles científicos muy elaborados tienen significación altamente ideológica. La importancia que tales sistemas de creencias han adquirido en el nivel ideológico es uno de los hechos salientes del mundo moderno. Las creencias sobre la concepción heliocéntrica del sistema solar, sobre el darwinismo y el principio de selección natural, sobre la genética y los problemas de la igualdad humana, pueden servir de ejemplos.

El contenido del conocimiento científico tiene una significación especial en la ideología de los científicos como miembros de colectividades profesionales. El carácter provisorio es, naturalmente, una parte esencial del sistema valorativo que preside el rol del investigador. Pero igualmente la aceptación de evidencias de acuerdo con los cánones de la investigación y de las consecuencias de tales evidencias, es parte del mismo sistema de valores. Por lo tanto, en un sentido especial, sujeto desde luego al carácter, en última instancia provisorio, de todos los descubrimientos científicos, existe una *obligación* por parte del científico de aceptar la validez de los descubrimientos y teorías científicas que han sido adecuadamente demostrados. El escéptico extremista que cuando se enfrenta con la evidencia directa insiste obstinadamente en que "tal animal no existe", no puede ser un buen "ciudadano" en la colectividad de los científicos. De este modo, en el sistema de valores del científico no solo existe un compromiso con los cánones del procedimiento científico sino también un compromiso con un sistema de contenidos de creencias que es parte de la obligación del rol de científico. El hecho de que las creencias pueden ser modificadas a la luz de hechos científicos nuevos no altera la situación.

A pesar de la importancia que las creencias sobre la "naturaleza" empírica tienen en la tradición cultural general, y su especial importancia para la ideología de los científicos naturales, el contenido más saliente de las ideologías sociales se halla, por razones comprensibles, en las creencias sobre personalidades, colectividades y objetos culturales. Verdaderamente podemos decir que la ideología social se concentra en las creencias sobre la colectividad misma, y las otras categorías de contenido corresponden en gran medida a creencias sobre la significación que personalidades y objetos culturales tienen para la colectividad, sobre las relaciones que aquéllos guardan con ésta. De este modo el problema de "colectivismo" contra "individualismo" como problema ideológico se refiere al modo de integración del sistema de la personalidad individual en la colectividad.

En general está claro que los *standards cognitivos* de legitimación ideológica de las orientaciones valorativas deben ser las mismas que los cánones de validez científica. Por definición el conocimiento *empírico*

más desarrollado en cualquier campo en un momento dado es el estado de la ciencia en ese campo. Por lo tanto la autoridad última para la validez de cualquier principio ideológico como proposición cognitiva debe ser una autoridad científica. Pero el mismo hecho de que la ideología, a diferencia de la ciencia, tiene como funciones integrativas en el sistema social relaciones que comprenden muchos otros intereses, además de los intereses cognitivos de los científicos, significa que estos *standards* no prevalecerán generalmente en la determinación de cuáles serán las creencias profesadas. Si no lo hacen, deben existir mecanismos adaptativos que sean homólogos al de racionalización en el sistema de la personalidad.

Por el lugar central que ocupan las ciencias de la acción en relación con el objeto de las ideologías sociales, el problema de las relaciones de las ciencias sociales en la ideología, como es, por supuesto, bien sabido, resulta particularmente agudo. En virtud de este hecho, el gran desarrollo de la ciencia social está sujeto, aún más que el de la ciencia natural, a una serie especial de condiciones de integración en el sistema social.

Puede notarse que una ideología es un sistema empírico de creencias que comparten los miembros de *cualquier* colectividad. El caso típico, por supuesto, es la ideología que sirve para legitimar las pautas de orientación valorativa esenciales para una sociedad estable. Éstas son, en el sentido de la más plena institucionalización, las creencias establecidas del sistema social. Claro está que en cualquier sistema social complejo existirá una diferenciación en el nivel ideológico entre varias sub-colectividades de la sociedad más amplia. Cabe un grado considerable de esta diferenciación sin que ninguna de estas sub-ideologías deba considerarse como explícitamente divergente.

En el capítulo anterior, sin embargo, al ocuparnos de la conducta divergente, hemos llamado la atención sobre dos tipos de variabilidad que van más allá del margen de diferenciación de sub-colectividades. El primero es lo que llamamos sub-cultura divergente. En este caso, ilustrado por las pandillas delincuentes, existe una falta explícita de atracción por la legitimación en términos de los valores y la ideología de la sociedad más amplia: hay un "estado de guerra" abierto. Pero dentro de la colectividad divergente existe un sistema de valores muy definido y por lo tanto una ideología. Esta ideología incluirá siempre un diagnóstico de los fundamentos para la ruptura con la sociedad general y su sistema de valores. Por ejemplo, existirán creencias tales como "uno no puede ganar" en la sociedad más amplia, o que en ella "los demás llevan ventaja". Comprenderá también una ideología del sistema de relaciones dentro de la colectividad divergente, como por ejemplo por qué debe ser aceptado el liderazgo y la disciplina, por qué no se puede tolerar la "deserción". En los casos de una ruptura abierta con el sistema de valores e ideología de una sociedad más amplia, podemos hablar de una contra-ideología.[2]

[2] En cierto sentido similar al uso que hace Lasswell del término "contra-mores" *(counter-mores)*.

El segundo caso es el del movimiento divergente que busca legitimación en términos del sistema de valores institucionalizado, pero dando su propia "interpretación" del sistema de valores y su ideología concomitante. Esto es lo que hacen en general los movimientos "radicales". Precisamente a causa de la tensión implicada en el grado de ruptura con la sociedad principal en el que se han comprometido, es probable que las preocupaciones ideológicas de los miembros de este tipo de movimientos sean muy intensas. Tienen el doble interés de convencerse a sí mismos y de ganar prosélitos. Para ellos es de importancia crucial creer y convencer a otros de que los aspectos de la sociedad establecida —tal como "capitalismo"— contra los cuales se rebelan, pueden ser definidos como ilegítimos en términos de conjunto de creencias y valores compartidos.

A la luz de las tensiones involucradas en estas situaciones y de los elementos motivacionales que, como se ha mostrado en el capítulo anterior, tienen probabilidad de estar envueltos en cualquiera de estos dos tipos de desviación, no es sorprendente que las creencias de estas colectividades divergentes exhiban a menudo signos de compulsividad en sentido psicológico. El creyente debe estar protegido contra cualquier desafío a su creencia, y no menos contra el que pueda provenir de sí mismo. En niveles elevados de generalización, como en el pensamiento de los "intelectuales" radicales, es muy probable que ello cobre la forma de un "sistema cerrado". Es probable que existan artificios pseudológicos por los cuales pueda creerse que las fórmulas generales del sistema de creencias proporcionan una respuesta satisfactoria a cualquier cuestión, de modo tal que la posibilidad de que surjan evidencias perjudiciales no sea necesariamente una fuente de ansiedad. Naturalmente, la conformidad compulsiva con una ideología institucionalizada puede llevar al mismo orden de distorsión cognitiva. La antítesis con respecto a la orientación de la ciencia es demasiado patente como para que sea necesario dar más detalles.

Estos dos casos de ideologías de colectividades más o menos explícitamente divergentes sirven para llamar la atención sobre algunas de las bases de distorsión cognitiva en las ideologías conformistas. En *Motives, Values and Systems of Action,* capítulo III, se mostró con cierto detalle por qué no era posible, en un sistema social complejo, que un sistema único de pautas coherentes de orientación valorativa fuera institucionalizado completa y uniformemente en todos los roles dentro del sistema social. Debido a la relación íntima entre las pautas de orientación valorativa y las ideologías, este elemento de imperfección en la integración del sistema de valores planteará problemas cognitivos en un nivel ideológico. Por ejemplo en nuestra sociedad, los valores universalistas de logro, corporizados en el sistema ocupacional, reciben un acento muy fuerte.

Pero al mismo tiempo los vínculos de parentesco y las solidaridades que guardan una relación muy estrecha con dichos vínculos, son también altamente valorados. Existe un elemento de jerarquización de estos valo-

res, pero no es completamente adecuado para resolver los conflictos. Así tenemos una desviación del ideal de igualdad de oportunidades que nos hace sentir incómodos. La principal función de la ideología compartida es, por razones intrínsecas, la integración del sistema social. Por eso, allí donde haya un elemento de mala integración en la estructura social real, la ideología tenderá a "disimularlo" e "ignorarlo". Un pleno "enfrentamiento" con la realidad de la importancia de los elementos conflictivos en el sistema de valores y en la situación real, por ejemplo, con respecto a la preponderancia de ciertos tipos de conducta divergente, sería una amenaza para la estabilidad de la sociedad. En estos aspectos relativos a los elementos conflictivos dentro del sistema social, las ideologías cumplen funciones directamente homólogas a las de la racionalización en el sistema de la personalidad.

Puede notarse que esta proposición se aplica tanto a la ideología del movimiento divergente (o sub-cultura) como a la del sistema social estabilizado. De hecho, puede existir una presión aún más fuerte hacia el énfasis selectivo en aquella ideología que en la ideología "oficial", por la mayor inseguridad de la posición de los adherentes al movimiento, tanto con respecto a sus propios conflictos internos como con respecto a la legitimación frente a la sociedad más amplia.

Una segunda fuente de distorsión cognitiva de las ideologías reside en las necesidades de la "psicología de masas". La importancia de este conjunto de factores variará ampliamente con el carácter y tamaño de la colectividad en cuestión. Pero mientras la ideología deba servir para unificar grandes masas humanas, y éstas no sean competentes en las áreas intelectuales que cubre la ideología, ordinariamente existirá una tendencia hacia la "vulgarización" en las formas bien conocidas. La hipersimplificación es, quizás, la nota característica de esta distorsión. Los lemas muy simples y las fórmulas apropiadas tenderán a ocupar un papel destacado y disimularán las complejidades intelectuales del campo.[8]

Finalmente, la referencia fuertemente valorativa de las ideologías tiende a unirse con el elemento motivacional "deseoso" o romántico-utópico que está presente en todo sistema social. En general, puede inferirse que existirá una tendencia a la distorsión ideológica de la realidad en la dirección en que se da predominio al elemento deseoso. En el caso de la legitimación ideológica del *statu quo* tenderá a la sobreidealización de ese estado de cosas. En el caso de un movimiento desviado tenderá a incluir un componente romántico-utópico en la definición de los fines del movimiento —a la inversa se da una tendencia a pintar el contraste entre el estado de cosas idealizado y aquello con lo que se lo compara en términos exagerados de "blanco y negro"—. Una ideología "conservadora" tiende a ser muy sensible a cualquier sugerencia de imperfecciones en el *statu quo*. Para el "radical", el *statu quo* institucional contra el cual se rebela

[8] Los fenómenos de "diferenciación" y "nivelación", comunes en los trabajos de psicología social, tienen importancia aquí.

puede parecerle muy próximo a lo radicalmente malo, precisamente por la probabilidad de que está compulsivamente motivado a rechazarlo a causa del papel que desempeña su adhesión genuina al *statu quo*.

Es probable, entonces, que las ideologías se conviertan en el campo de batalla simbólico de alguno de los principales elementos de tensión y conflicto dentro del sistema social. Parece haber en la naturaleza del caso una tendencia inherente hacia la polarización, hacia el desarrollo de círculos viciosos, que es parte de la tendencia general al círculo vicioso analizada en el capítulo anterior. Por la misma característica, este proceso de polarización ideológica debe estar sujeto a mecanismos de control social. Se puede presumir que la tradicionalización y la imposición autoritaria son posibilidades obvias. Otra posibilidad, en el tipo moderno de sociedad, opera a través de la unión de ideologías con la prosecución institucionalizada de las disciplinas intelectuales que tratan sus temas.

En esta perspectiva se hace claro que las ciencias sociales tienen una posición particularmente crucial, y en ciertos aspectos precaria, en relación con el equilibrio ideológico del sistema social. Por una parte las ideologías sociales más importantes no pueden preocuparse por el tema de las ciencias sociales, y estas últimas no pueden simplemente evitar problemas que tocan intereses ideológicos. Pero por otra parte, las circunstancias en las cuales se desarrollan y operan las ideologías son tales, que parece prácticamente imposible evitar la presencia de un área importante de conflicto entre los dos grandes tipos de interés cognitivo. Las distorsiones cognitivas, muchas veces motivadas compulsivamente, que siempre están presentes en las ideologías, tenderán a ser descubiertas y amenazadas por el científico social. Algunos de los resultados pueden ser aceptados, pero solo penosamente y permitiendo un proceso de asimilación y adaptación a través del tiempo. Debido a esta situación, existirá, más o menos inevitablemente, una tendencia, por parte de los guardianes de la pureza ideológica en un sistema social, a alimentar sospechas en cuanto a lo que hacen los científicos sociales.

En verdad no es sorprendente que los dos mecanismos no-racionales de estabilización de orientaciones ideológicas que hemos mencionado varias veces, es decir la tradicionalización y la imposición autoritaria de un credo "oficial", se encuentren muy a menudo en este campo. La pauta "liberal" de libertad de pensamiento, que permite tanto la controversia ideológica como el libre interjuego entre los niveles científico e ideológico, es la excepción, y ciertamente depende para su estabilidad de una combinación delicadamente equilibrada de condiciones en el sistema social. Puede ser también, sin embargo, una condición muy importante para muchos elementos de la potencialidad de crecimiento de las sociedades, ya que obviamente es un prerrequisito para el florecimiento de la ciencia social.

Traducido por José Arturo Napolitano y Dorotea Furth

CAPÍTULO X

CARACTERES GENERALES DE LAS UTOPÍAS SOCIALES *

RAYMOND RUYER

Si los autores de las utopías sociales jugaran concienzudamente al juego utópico, si se limitaran a emplear el "modo utópico" dejándose guiar, con honesta docilidad, por la virtud de objetividad inherente a ese "mundo", sería naturalmente imposible despejar los caracteres generales de las utopías sociales. Por el contrario, nada es de hecho más fácil. Se puede presentar sobre el tema una especie de retrato "galtoniano". Cuando se leen varias utopías seguidas, uno se asombra de la monotonía de la imaginación humana casi tan evidente en este dominio como en el de las mitologías y los cuentos populares. La paradoja de la utopía social reside precisamente en que, siendo en principio el producto de una imaginación teórica y científica, se desvía constantemente según las inclinaciones familiares del espíritu. Es que si el utopista es un especulativo, es un especulativo "débil" y de mala fe. Se deja, por lo tanto, dominar por múltiples prevenciones, por los prejuicios de su época, y sobre todo por los instintos generales del alma humana. La utopía social pierde así valor objetivo y variedad, pero adquiere valor de síntoma.

SIMETRÍA

Casi todos los mundos utópicos son simétricos, dispuestos con regularidad, como un jardín a la italiana o a la francesa. Esta simetría llega con frecuencia hasta la manía, y parece traicionar, en muchos utopistas, una tendencia a la esquizofrenia y sus construcciones geométricas.[1] Todo está

* RAYMOND RUYER, *L'Utopie et les utopies*, París, P. U. F., 1950.

1 C. MINKOWSKY, *La Schizophrénie*, pág. 104 y sigs. Se podrían encontrar muchos otros puntos de aproximación: el racionalismo mórbido, la falta de sentido de la vida y de la individualidad, el gusto por la construcción visual y los objetos sólidos, el poco sentido del dinamismo, la rigidez, el análisis de los ínfimos detalles, etc.

cuidadosamente calculado en las ciudades utópicas. Las clases, las profesiones, las instituciones, todo es regular.

En el divertido diálogo *Dupont et Durand,* en el cual Musset se burla de los constructores de sistemas, tan numerosos entonces (saint-simonianos, fouriéristas), se señala ya esa característica: "Yo había hecho un proyecto, dice Dupont a Durand...

Du reste on ne verra, mon cher, dans les champagnes
Ni forêts, ni clochers, ni vallons, ni montagnes...
Sur deux rayons de fer un chemin magnifique
De Paris à Pékin ceindra ma république...
Le monde sera propre et net comme une écuelle
L'humanitairerie en fera sa gamelle
Et le globe rasé, sans barbe ni cheveux
Comme un grand potiron roulera dans les cieux".[2]

Los utopistas pertenecen a esa categoría de espíritus que, en la política, sufren profundamente frente a una solución de compromiso dudosa, pero que traiga la paz. Son esa gente que no soporta que haya colonias europeas en América, o turcos en Europa.

Simétrica es la República de Platón (correspondiendo simétricamente al cuerpo humano); simétrica, la capital de Atlántida; simétrica, la Utopía de Moro, donde todas las ciudades se parecen y donde todas las casas están regularmente alineadas, tienen la misma forma, y son de tres pisos; asimismo simétrica, La Ciudad del Sol, de Campanella, formada por siete grandes círculos concéntricos que llevan los nombres de los siete planetas. Salem, capital del País de los Césares, es un cuadrado perfecto, por donde corre un río dividido en canales paralelos. Simétricas son también muchas utopías recientes. En la capital de la Icaria de Cabet, las calles no son parecidas, pero cada una tiene dieciséis casas particulares, del mismo estilo, con un edificio público en su extremo. El mobiliario es *standard* en toda Icaria, y es necesaria una resolución parlamentaria para diseñar un nuevo sillón. Cuando la simetría no es geométrica, es aritmética. El número diez juega un papel extravagante en el sistema político de Morelly. Es posible que los números no gobiernen el mundo real, pero sí lo hacen en el mundo utópico.

¿Qué significa esta pasión por la simetría? Es dudoso que se trate de un placer artístico. Parece más bien, cuando no se trata de un síntoma mórbido, una manifestación de la "teoría hecha poder", y de su carácter deductivo, anti-histórico y anti-vital. Cournot subraya muy acertadamente

[2] "Por lo demás, mi querido, no se verá en los campos / ni bosques, ni campanarios, ni valles, ni montañas... / Sobre dos rayos de acero, un camino magnífico / de París a Pekín ceñirá mi república. / El mundo será limpio y terso como una escudilla, / el humanitarismo reunirá a todos / y el globo afeitado, sin barba ni cabellos, / como un gran zapallo, rodará por los cielos."

que el Reino humano superpuesto al Reino vital se caracteriza por la línea recta, el ángulo recto, la simetría y la regularidad. No hay todavía una gran diferencia entre las chozas de un barrio negro y un conjunto de nidos de golondrinas. No se ha emergido todavía del reino de la naturaleza viviente. Pero cuando se ve una gran ciudad, con sus calles regulares y sus cruces en ángulo recto, uno siente que ha penetrado en un reino diferente al de la naturaleza, en el Reino humano, que hace un curioso retorno a la regularidad del cristal y del mineral, más allá de las suaves formas de la vida. Las nuevas ciudades americanas están trazadas con escuadra, y algunos estados de América tienen sus fronteras rectilíneas. No es sorprendente entonces que el espíritu humano, librado a su cauce natural, se entregue con goce, en la utopía, a la regularidad y la simetría.

En todo utopista hay un Le Corbusier que dormita, y que haría de buena gana, como el eminente arquitecto, el proyecto de remplazar París (cuyo crecimiento orgánico e histórico está inscrito en la geografía), por una treintena de rascacielos. Inversamente, en todo urbanista hay un utopista que sólo espera despertar. Desde el griego Hyppodamos hasta los Owenistas, Buckingham[3] y Pemberton,[4] la utopía es esencialmente "urbana" porque la ciudad manifiesta el Reino del hombre. Se puede decir también que la utopía consiste en tratar los problemas psicológicos y sociales como problemas de arquitectura y urbanismo. Ella parece considerar a veces a los hombres vivientes como simples accesorios de las paredes que habitan.

El triunfo de la simetría manifiesta entonces el carácter no orgánico y no viviente de las utopías. Por definición, éstas no crecen lentamente como las cosas reales, con las mil intervenciones perturbadoras de la historia y las tradiciones, sino que parten siempre de cero y deducen en la abstracción. Encarnan directamente una razón despojada de elementos orgánicos y de los aportes de la duración. Su simetría, lejos de ser de origen estético, es más bien anti-estética, porque el arte difícilmente puede separarse de la vida. Una utopía es regular como un cristal, no como una célula viviente.

Uniformidad

Las utopías realizan perfectamente el ideal racional, tal como ha sido definido por André Lalande y Meyerson; llegan al máximo de asimilación, de identidad y de uniformidad. Hay utopías aristocráticas, que mantienen las clases sociales, pero la mayoría son unitarias y uniformi-

3 Autor de una Ciudad modelo que al mismo tiempo es una utopía: *Victoria* (1848).

4 Autor de la *Colonie heureuse* (1854). Dupont, en *L'Utopie dans la littérature anglaise*, ofrece un resumen.

zantes. Aun las que creen en las clases, "uniformizan" al menos el interior de las mismas. Y por otra parte, sus clases sociales, ordenadas y reguladas por el poder central, son más el organismo de las funciones sociales que "clases" en el sentido correcto de la palabra, capaces de autonomía y reivindicaciones. Tampoco hay disidentes en las ciudades utópicas. Poco o nada de oposición ni de partidos que se combatan mutuamente. Si es verdad que los hombres tienen necesidad de *creer*, y sobre todo necesidad de certidumbre, esta necesidad es ampliamente satisfecha por el totalitarismo espiritual de las utopías. El mismo Moro, que predica explícitamente la tolerancia, y que admite varias religiones, no permite los cultos particulares más que en la intimidad del propio hogar; en los templos se celebran ceremonias que convienen a todas las sectas; el ateo es excluido de los cargos públicos. Todo utopista hace entonces, especulativamente, una Revocación del Edicto de Nantes. En las utopías recientes, como en las posteriores al Renacimiento, se sueña con una utopía política total, con una Monarquía universal (cf. Wells y Postel). Una utopía tiene siempre algo de integral. El utopista querría privar al hombre de ese reino que tiene en su hogar una vez que ha cerrado su puerta.

Creencia en la educación

La pasión de unidad y de uniformidad (que tiene las mismas raíces que el amor a la simetría) implica la creencia en el poder, y también en el valor casi supremo de la educación. En Utopía, la duración de la educación y su importancia social están muy acrecentadas.

La educación es un fetiche. Hay utopías especialmente pedagógicas. Pero en el fondo, la "utopía pedagógica" tiene un lugar preponderante en muchas utopías y, una vez lograda la educación propuesta, la utopía está cumplida. El predominio de lo pedagógico se revela en el hecho de que numerosos utopistas instituyen tanto recompensas como castigos, y a las claras desean trabajar sobre una nueva generación. La generación anciana era enviada "a los campos" en la República de Platón. En Platón, lo esencial es la educación de los Magistrados y los Guerreros. Su mismo género de vida, regulado minuciosamente por el Estado, es también una educación. La eliminación de la familia, la comunidad de las mujeres, constituye el medio de una educación uniforme. En la anti-utopía que es el *Brave New World* (Un mundo feliz), de Huxley, la uniformidad de la educación, la "propaganda interna" de la utopía, son caricaturizadas hasta el punto de transformarse en un "condicionamiento" según la técnica de Watson y Pavlov. Su creencia en la educación no impide a los utopistas creer también en la herencia y, por consiguiente, también en la eugenesia. Citemos, entre muchos otros, a Platón, Campanella y Cabet. La querella entre los partidarios del medio ambiente y los partida-

rios de la herencia no existe en Utopía. En su ardor por obrar sobre el material humano, los utopistas opinan, por una vez con buen sentido, que dos medios de lograr algo valen más que uno.

No hay que olvidar, sin embargo, que otras utopías creen en la virtud de la educación en un sentido más noble: como potencia que deja en libertad las aspiraciones hacia los valores superiores. Los utopianos de Wells, por ejemplo, se parecen a veces a los brillantes estudiantes ingleses, que son a la vez "estetas" y "atletas": "El suelo en que germinó el nuevo orden (de la *Utopía moderna)* fue el de los colegios y las escuelas". Se nota que muchas utopías están escritas por "intelectuales" y "clérigos" hostiles, por temperamento, a los políticos, a los hombres de negocios, a los financistas. En esas utopías "universitarias", la unidad soñada se logra de manera espontánea, por comunidad de aspiraciones y de gustos, y con la única condición de dar un lugar de preeminencia a la educación. También el Estado político es esencialmente educador: "nuestro gobierno es la educación", dice León, uno de los Hombres-dioses de Wells. Los utopistas, siendo "teóricos", creen desde luego que todos los hombres tienen una prodigiosa sed de instruirse.

Hostilidad hacia la naturaleza

La fe algo ingenua en la educación prueba que, en el fondo, a pesar de ciertas apariencias, el espíritu utópico es hostil a la naturaleza. Es fácil equivocarse, pues muchas utopías, sobre todo del siglo XVIII, predican el retorno a la vida natural y la admiración del "buen salvaje", contra todas las convenciones. Muchas utopías se presentan, según el título de la obra de Morelli, como un *Code de la nature.* Pero no hay que dejarse engañar: la utopía es anti-natural. Su preferencia por la simetría, por la uniformidad, la traiciona. Creer en la naturaleza sería aceptar ser dócil frente a la vida y la historia, donde se manifiesta sin duda un arte humano, pero un arte que es, al decir de Burke, la naturaleza del hombre.

El utopista es demasiado ideólogo para eso. Hay en Wells una estrofa muy significativa sobre la naturaleza: "esa vieja hada mala que tenemos que limpiar y peinar". La utopía está del lado de lo anti-natural, de la *Anti-physis.* Anti-naturalidad extraída de la naturaleza por la técnica, pero independiente y rival. Así tenemos los colorantes, los perfumes artificiales de la química orgánica, los alimentos, las fibras textiles y las telas sintéticas. Los objetos fabricados por la química están de acuerdo con las leyes de la naturaleza, pero no por eso son menos artificiales. La utopía, desde hace mucho tiempo (ya Bacon en su Atlantis anuncia el reinado del "Ersatz", del "pan sin trigo", de las tinturas artificiales, de los alimentos en conserva), es el reino de la *Anti-physis.* El cemento, los materiales plásticos, son más utopianos que la piedra o la madera y jue-

gan un importante papel en el sueño de la *outdoing nature.*[5] La utopía es el reino de los plásticos, de la baquelita, la galalita, la nafta y el caucho sintéticos.

Los hombres que habitan las utopías y sus instituciones son parecidos a las palabras y las frases de las lenguas artificiales, de las "lenguas bien construidas", que pretenden corregir los equívocos, las anomalías, las irregularidades de las lenguas naturales, atribuyendo a los signos un solo sentido preciso que corresponde con rigor a una sola raíz lógica. Naturalmente, esta "lengua bien hecha" es siempre una lengua mal hecha, incapaz de reproducir los matices que proporcionan las lenguas naturales, lentamente formadas bajo la influencia de necesidades infinitamente variadas, armoniosas como los seres vivientes, superiores a la lengua sistemática, como el ojo es superior a un instrumento de óptica, o un animal a una máquina.[6] Hay, naturalmente, dominios precisos y limitados donde es conveniente contar con máquinas e instrumentos de óptica, y también idiomas o por lo menos vocabularios artificiales. Pero el utopista totalitario quiere remplazar la naturaleza toda por el artificio racional. La comparación de la utopía con una especie de esperanto es tanto más legítima cuanto que muchas de las utopías del siglo XVIII, y los Icarianos de Cabet, emplean idiomas "racionales".

Dirigismo

Las utopías sociales, salvo un pequeño número de utopías anarquizantes, tan raras como las utopías verdaderamente naturalistas, son "dirigistas" y consideran al liberalismo como una forma de anarquía. El "control social" sobre el individuo es muy intenso. Este carácter que concuerda con los otros ya mencionados tiene mucha importancia, ya que por su intermedio la literatura utópica ha ejercido una enorme acción sobre el mundo real. El socialismo ha comenzado por las formas utópicas, y el socialismo implica el dirigismo. El movimiento democrático, por el contrario, debe relativamente poco a la literatura utópica (salvo *Oceana* de Harrington), justamente porque el movimiento democrático es liberal e individualista. La democracia debe más a la religión o a la filosofía religiosa, sobre todo al estoicismo y al cristianismo, que a la utopía. El espíritu utópico se vuelve con facilidad el gusano roedor de la democracia. Por el contrario, el socialismo nace directamente de la utopía, y es así como Karl Marx ha podido englobar a todos sus predecesores socialistas bajo el epíteto general de utopistas. Marx da a esta palabra un sentido naturalmente peyorativo, pero no obstante reconoce que la utopía es la

[5] *Cf.* C. C. Furnas, *The Next Hundred Years,* cap. XIII.

[6] *Cf.* Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances,* parágrafo 213.

primera forma del socialismo. El socialismo es utópico por razones más profundas que veremos luego, en virtud de la afinidad entre una utopía y un plan, por oposición ya al puro determinismo histórico, ya al determinismo estadístico del liberalismo. El socialismo utópico es pues simplemente, si no se quiere emitir ningún juicio de valor, aquel socialismo que hace el plan de la sociedad futura en lugar de limitarse a comprobar las fuerzas actuales en marcha y prever su evolución.

El socialismo "planificador" es dirigista por definición. Esto no prueba nada en contra del socialismo utópico, pero señala en cambio la gran importancia histórica de la literatura utópica. El espíritu de la utopía y el espíritu del socialismo tienen visibles caracteres comunes: amor a la uniformidad, racionalismo y dirigismo.

La mayoría de los utopistas creerían faltar a todos sus deberes si dejaran algo librado al juego del equilibrio natural, al dinamismo espontáneo. No solo suprimen la libertad económica de compra-venta, de producción y de intercambio. Atacan también la libertad moral, familiar, artística y científica. Platón pretende dirigir las relaciones sexuales. Expulsa a Homero de la Ciudad, prescribe las modas musicales, y en las Leyes obliga a los mismos ancianos a cantar en coro, embriagándolos para quitarles toda timidez. Moro y Campanella reglamentan los viajes, las mudanzas, los vestidos. Muchos utopianos deben llevar uniforme. Wells se pretende liberal, pero en su Utopía hay un enorme fichero, que sigue el rastro de los desplazamientos de todos los seres humanos. Y evidentemente un trabajo tan bello debe servir para algo.

Este dirigismo es normal en Utopía: al arquitecto de un mundo, como al arquitecto corriente, no le gusta que los materiales "jueguen". Por consiguiente, el dirigismo utopiano tiene raíces un poco distintas a las del socialismo de las sociedades contemporáneas. Éste, inspirado sin duda en teorías e ideologías, se ha vuelto inevitable debido sobre todo al reflejo general de los ciudadanos de los estados modernos, quienes, siempre que algo los perturba, reclaman la intervención de los poderes públicos.

La utopía está consagrada hasta tal punto al dirigismo que Fenelón, en su *Télémaque,* tras haber mostrado cómo la prosperidad de Tiro depende del temor a "alterar aunque sea en mínimo grado las reglas de un comercio libre", cuando describe Salento, no puede evitar hacerle hacer a Mentor, bajo un pretexto moral, lo que él reprocha a Pigmalión: vigilar y atormentar a los ciudadanos y luego reglamentar el mobiliario, la vestimenta y la alimentación. El dirigismo utopista, en su aspecto más desagradable, resulta disimulado por el hecho de que, sin ninguna lógica, no se nos describe jamás un policía o un carcelero. Porque lo que no se entiende es cómo magistrados tan tiránicos no necesitan un ejército de tales auxiliares.

En esa semi-utopía que constituye el sistema de Comte, el dirigismo reina sobre la ciencia. Cada ciencia debe tener su lugar, guardar su ran-

go, hacer su parte en el orden social. La ciencia, como la técnica, es, por naturaleza, de progresión "infinita". Pero el utopista no lo entiende así. Fija la ciencia a su condición, como el Bajo Imperio ataba a cada uno a su trabajo, con una segunda intención muy característica: el orden externo tendrá la virtud de crear el orden interno en el espíritu humano. En Utopía también la literatura está vigorosamente coordinada: Cabet proyecta *Ateliers* nacionales donde trabajarán los poetas y los dramaturgos.

Colectivismo

El dirigismo, en la unidad social y la uniformidad, conduce naturalmente al colectivismo. Muchas veces, al colectivismo familiar, al control colectivista de la familia, cuando no a la comunidad de las mujeres, porque la familia individual sería un núcleo rebelde a la unidad del Estado. La tradición y la vida se refugiarían en ese núcleo.

Es interesante señalar que, en las experiencias de comunidad real, se han tomado siempre precauciones para controlar las relaciones familiares: la familia, con su exclusivismo, presenta una amenaza constante a la solidaridad comunitaria. Entre los Huteritas, "la familia constituyó el canal de invasión del capitalismo en la comunidad".[7] Entre los Perfeccionistas de Oneida, se trataba de evitar los peligros con que la familia podía amenazar la solidaridad colectivista, desalentando las relaciones exclusivas, como en *Brave New World*.

En la obra de Tomás Moro, los padres de familia llevan su producción a los Establecimientos Generales, y se los provee según sus necesidades, sin dinero. Los Establecimientos Generales han tenido un éxito prodigioso en las Utopías (Morelly, Vairasse, Bellamy, Cabet, etc.). En el siglo XIX, aparecen utopías que defienden la propiedad privada, pero se trata casi siempre de contra-utopías. El colectivismo utópico está mucho menos destinado a saciar la sed de justicia, que a responder a las aspiraciones del teórico de la unidad, la regularidad, y la simetría. El utopista es socialista a la manera saint-simoniana. Le tiene horror al azar, al desorden y a la concurrencia individualista. De los dos componentes principles del socialismo (aspiración a la justicia y aspiración saint-simoniana a la organización), es el último el que más predomina. La sed de justicia conduce más naturalmente a la rebelión que a la fabricación de una utopía.

[7] MacIver, en *Society*, pág. 350, cita una obra inédita de L. E. Deets sobre los huteritas.

Las cosas puestas al revés

Uno de los procederes utópicos más fáciles y más elementales, que en las utopías más primitivas es casi el único que funciona y que no falta nunca en las demás, consiste en la inversión pura y simple de la realidad. Es ésta, evidentemente, la experiencia mental más sencilla. Es muy simple imaginar que las cosas se inviertan, que las mujeres hagan la corte a los hombres (B. Lytton), que el oro sea un metal menospreciado, que los jóvenes den con el látigo a sus padres (Cyrano de Bergerac), que los viejos se vuelvan jóvenes, etc.

Durante todo el siglo XVIII, la tierra austral, el hemisferio opuesto, las antípodas, constituyen el terreno de *rendez-vous* de innumerables utopistas. Restif de la Bretonne, entre otros, elige la Patagonia y describe el país de los mega-patagones, cuya capital es Sirap (París al revés). La abadía de Thelème es un monasterio a la inversa: no hay muros, los hombres y las mujeres viven juntos, y en lugar de "Castidad, Pobreza y Obediencia" la divisa es: "Matrimonio, Riqueza y Libertad". No es solo la simplicidad del procedimiento lo que constituye el factor de su éxito; corresponde también al resentimiento oculto bajo el deseo de poder del utopista, al negativismo del intelectual y del especulador. Es sin duda el caso de Swift y su invención de los Caballos razonables, que se sirven del hombre como vil ganado y bestia de tiro.

Este rasgo explica por qué la enorme mayoría de las utopías condenan la propiedad privada y establecen la propiedad colectiva. Frente a las imperfecciones de la realidad, la reflexión menos fatigosa para la inteligencia y la que proporciona a los sentimientos un alivio mayor, consiste en decir que todo será mejor si se ponen las cosas al revés.

Bienestar y alejamiento

Una sociedad perfecta y artificial debe aislarse, por la misma razón que las plantas de cultivo deben ser cuidadosamente aisladas y protegidas, y no se las puede abandonar, sin riesgo de muerte, al equilibrio natural de la flora. No son solamente las exigencias del procedimiento literario y de la creación imaginaria las que exigen el aislamiento de la utopía. Cuando la utopía es una isla que un explorador o un náufrago acaba de descubrir, no es solo la preocupación por la verosimilitud lo que lleva al utopista a explicar por qué aquélla ha sido tan tardíamente descubierta; es también la inquietud por proteger una frágil obra de arte.

La *Nueva Atlántida* de Bacon es típica. Hay que destacar también que las numerosas pequeñas comunidades establecidas en el siglo XIX, sobre todo en los Estados Unidos, han puesto, efectivamente, un gran cuidado en aislarse geográfica, económica y culturalmente, reforzando este

aislamiento con una constante propaganda interna. La comunidad utopista no puede mantener sus costumbres si no lucha contra toda influencia exterior.

Ascetismo

Hasta 1850, la tendencia al ascetismo, la condenación del despilfarro y del lujo eran casi generales. Muchas utopías parecen haber sido escritas por "sentimentales" avaros. En el orden de la tipología espiritual, el utopista es un "teórico". En el orden de la psicología del carácter, el utopista es un "sentimental", un esquizoide llevado a la economía en razón de su personalidad. Esta característica concuerda con su desconfianza hacia la naturaleza viviente (que por el contrario place ampliamente al ciclotímico). El ideal de vida de muchos utopistas se parece terriblemente al del "obrero modelo" de los libros de moral del siglo pasado. El utopista no ama la profusión, el despilfarro ni la prodigalidad de la vida. Es el hombre de un sistema donde no hay nada inútil. En Amaurote, en Salento, todos los oficios que no producen "cosas necesarias" son eliminados. Nada prueba mejor la distancia que media entre el utopista y el esteta. Nadie ha soñado nada tan suntuoso como el Renacimiento de los pintores venecianos. La imaginación no se fija en gastos; el utopista, en cambio, economiza siempre. En la *Nueva Atlántida,* Bacon hace llevar una vida suntuosa a los sabios de la Casa de Salomón. Pero Bacon era un canciller prevaricador, y ello había ampliado sus ideas. En las utopías del siglo XIX hay un confort general, un aumento a veces prodigioso del "nivel de vida", pero sin lujos. Es que el lujo tiene algo de irracional. Los utopistas están lejos de pensar en un Dios que aprovecha para sus fines nuestros vicios y pasiones, en especial la vanidad y el apetito de lujo, que producen la variedad y la multicolor riqueza de la vida (pensamiento que se encuentra en Bayle, Shaftesbury, Mandeville).

El lujo utópico, en la pequeña medida en que existe, está reservado al Estado, a los monumentos y a las ceremonias públicas.

Eudemonismo colectivo

No obstante, la moral de los utopistas es eudemonista. El fin de la vida es la felicidad y cada utopía pretende ofrecerla a los hombres. Su moral no es casi nunca una moral heroica o una moral religiosa de salvación. En la medida en que la salvación, en el sentido amplio de la palabra, representa un ideal superior al de la felicidad, se puede decir que las utopías no hacen un llamado a lo que hay de más elevado en la naturaleza humana. Es bastante curioso señalar también que, pretendiendo explorar más pro-

fundamente que al nivel del mundo real las posibilidades del hombre, los utopistas restringen la gama de los sentimientos humanos. Idealizan al hombre, y no se detienen lo suficiente a examinar los resortes de interés personal que lo mueven; por otra parte, lo rebajan y no lo creen capaz de heroísmo, ni de sacrificar su felicidad por su salvación. Las morales de salvación han sido predicadas sobre todo por profetas y fanáticos, por hombres apasionados muy diferentes a los utopistas calculadores. Los utopistas son intelectuales que sueñan, pero el heroísmo se revela en la acción, no en el sueño. Solo se sueñan cosas felices. Por otra parte, con toda lógica, un mundo utópico con instituciones perfectas no necesita ni heroísmo en su moral ni salvación en su religión.

La felicidad que otorga la utopía está dada a un sujeto mal definido: no se sabe bien si es la colectividad o el individuo. Al parecer, se trata de la colectividad. Sin embargo, la dicha de una colectividad como tal no significa nada, y ya Platón se encontró con esta paradoja.

Humanismo

El utopista no es humanista en el estricto sentido de la palabra, porque como teórico, como experimentador curioso, y con el riesgo de desarticularlo, forzarlo y volverlo un monstruo, hace "funcionar" al hombre natural que el verdadero humanismo quiere cultivar respetando con delicadeza su naturaleza. Pero la utopía es humanista en el sentido en que implica un acto de fe en el hombre, y no en una gracia trascendente.[8] La utopía deifica al hombre. Hay utopías cristianas (Gott, Campanella), pero la mayoría de ellas manifiestan un optimismo no-cristiano. Creen en una armonía posible alcanzada sobre esta Tierra mediante la sola fuerza de los hombres. Moro ha sido beatificado en vano por la Iglesia Católica; como utopista es ante todo un humanista, un amigo de Erasmo, y en su vida ha mostrado mucho más sabiduría que santidad.

La utopía, en todo caso, no es metafísicamente dualista, maniqueísta. Para ella, el mal es resultado de las necedades del hombre y, en consecuencia, curable. El mundo no es un mundo abandonado por Dios, librado al Mal esencial. El sufrimiento no es un valor positivo, sino una desadaptación que puede remediarse.

Proselitismo

En vano la utopía es esencialmente un juego, un ejercicio consciente y voluntario de la imaginación; no supone menos, en su autor, una fe, una chispa de creencia seria, que pretende despertar en el lector un cierto senti-

[8] *Cf.* E. Bréhier, *Science et humanisme,* II, 3.

do de obligación, un sentido del "deber ser", o al menos un sentimiento de los valores deseables. La utopía hace proselitismo. Aumentado, el utopista desea ser tomado más en cuenta de lo que manifiesta. Se trata de una especie de timidez de especulador, que se esconde tras las leyes de un género poco comprometedor, un poco como el prudente Descartes que pretende describir en su física nada más que un mundo imaginario, utópico en última instancia. Pero cuando el utopista pone frente a los ojos de los hombres el cuadro de la vida utópica, desea ardientemente crear una fuerza espontánea de realización y orientar energías. No tiene el coraje del que predica y quiere persuadir directamente, porque la persuasión es una lucha franca. Y él emplea el procedimiento de la caza y de la pesca por medio de cebos.

Pretensión profética

El utopista se presenta a menudo como un visionario, un profeta, aun cuando en sentido estricto no escriba anticipándose al porvenir. No obstante, muy a menudo parece ilustrar la tesis materialista de la conciencia como epifenómeno o superestructura, de la conciencia siempre efecto y jamás causa, de la conciencia a la zaga de los acontecimientos, aunque crea anunciarlos y suscitarlos. Las utopías tienen valor de síntomas de las ideas e ilusiones de la época en que son escritas, pero no de profecías, salvo muy raras excepciones. En la mayoría de los casos, los utopistas han mostrado una curiosa falta de olfato para las cosas por venir. Es probable incluso que los utopistas estén atrasados para su época. Reflejan las ideas más que la realidad del momento en que escriben, y generalmente están atrasados con respecto a los acontecimientos. Los realistas, los temperamentos prácticos, los hombres de negocios, la gente bien ubicada en su "siglo", serían probablemente mucho más capaces si tuvieran tiempo de hacer mejores pronósticos que los especuladores que no perciben las fuerzas nuevas y quieren perfeccionar un actual estado de cosas que ya está condenado a muerte. Platón y Aristóteles describen la Ciudad griega ideal en la víspera de los Imperios helenísticos. Moro reaviva un viejo ideal de comunidad moral y de estancamiento económico ante las guerras religiosas y la expansión económica moderna. Alejandro no era más que un joven apasionado, bien dotado, al lado de Aristóteles, su maestro, y de Platón. No obstante, fue Alejandro quien vio en qué dirección se abría la posibilidad de un mundo nuevo cuando, en el banquete de Opis, abogó por una *homonoia* en un estado común entre Macedonios y Persas.

Utopía e ideología

De cualquier manera, es preciso advertir —lo cual rectifica en parte el parágrafo precedente— que en principio una utopía, a diferencia de una

ideología, puede ser desvinculada de la época en que ha sido escrita, y del interés de clase o el prejuicio nacional de su autor. Una ideología es una seudo-teoría, que es en realidad un arma y la expresión de una voluntad colectiva de justificación o de propaganda. La utopía, a causa de su carácter más acentuadamente teórico, objetivo —y también debido a su carácter de juego individual—, conserva en principio la posibilidad de separarse de su fundamento. De hecho, por ejemplo, el socialismo utópico no ha sido un socialismo de clase o de lucha de clases. Son en general los burgueses o sus emparentados quienes han escrito las utopías socialistas. En ello se expresan sin duda, los deseos, los prejuicios, los sueños del autor, de su época o de su clase, y se convierte en juego objetivo y experiencia mental. Pero no se trata, como en la ideología, de una intervención solapada y voluntaria del fanatismo. Cuando el utopista se engaña, es apresado sincera y cándidamente por su propio juego. La utopía es menos hipócrita que la ideología. La utopía, a su manera, es un testimonio contra el escepticismo de la "sociología del conocimiento". Para Mannheim,[9] ideología y utopía son igualmente míticas: la ideología expresa el mito justificador de la situación presente y de la clase en el poder, y la utopía, el mito revolucionario de las clases que quieren cambiar el presente y hacer el porvenir. No obstante, esta concepción de Mannheim nos parece un poco injusta para la utopía. La utopía es casi siempre un error, rara vez una mentira. Su "perspectivismo" es menos voluntario que el de la ideología. Respeta más su público; le propone un ideal destinado a valer por sí mismo como propaganda. Aunque la utopía muchas veces encierre trampas y sea de mala fe, y pueda convertirse en un medio de propaganda política como cualquier otro, ese abuso no altera su esencia.

Traducido por Martha Nepomneschi

[9] KARL MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, cap. I.

Capítulo XI

LA BÚSQUEDA DE UTOPIA *

Glenn Negley y
J. Max Patrick

La tierra de utopía nunca ha sido adecuada o completamente medida. Existen, ciertamente, algunos mojones famosos a lo largo de las llanuras costeras: la República, la Ciudad del Sol, Nueva Atlantis, Oceana. Éstos y algunos otros constituyen espectáculos familiares para el viajero de excursiones literarias, y ocasionalmente hasta un filósofo o un científico político se ve empujado cerca de la costa de utopía por corrientes cambiantes.

El interior de utopía, sin embargo, es casi desconocido; solo ciertos espíritus aventureros tienen alguna idea del vasto territorio inexplorado, de la increíble diversidad de pueblos y sociedades que existe en el terreno central y más áspero del territorio. Todo tipo concebible de comunidad ha existido en esta área, y aunque muchas de éstas ya ni siquiera son conocidas por el observador literario, en la mayoría de los casos sus restos han sido maravillosamente preservados por el saludable clima de utopía. La exploración de esta misteriosa tierra de luz y sombra constituye una tarea ardua, pero no peligrosa. Los nativos, casi sin excepción, son muy amistosos y generosos; casi nunca llevan armas de ninguna especie; y, en realidad, el explorador que no cuida su sano juicio puede muy bien verse convertido por el contagioso e insistente celo misionero de los habitantes de cada comunidad que visita.

Cabe preguntarse si existen en el idioma inglés dos palabras más ambiguas que *utopía* y *utópico*. Tanto en denotación como en connotación, estas palabras han adquirido una latitud de uso que casi desafía la definición. El diccionario atribuye adecuadamente a Tomás Moro la acuñación de la palabra, y después muestra su acostumbrada obediencia hacia los ca-

* Glenn Negley y J. Max Patrick, *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies*, Abelard Schuman, Nueva York, 1952.

prichos del uso describiendo la *utopía* como "un esquema impracticable de regeneración social", lo *utópico* como "ideal" y "quimérico", y al *utopista* como "visionario", "idealista", e incluso "optimista". Solo los locos fabricarían listas en contra del uso común; lo *utópico* se ha convertido, y es probable que así se mantenga, en uno de esos dardos verbales lanzados al azar por aquellos que son incapaces de discriminar, con la esperanza de dar en el blanco por casualidad.

Muy contrariamente a esta degradación dentro de lo vernáculo, la utopía representa de hecho una de las más nobles aspiraciones del hombre. ¿Qué podría ser más significativo en la historia de la civilización que el hecho de que desde que el hombre empezó a pensar y a escribir, haya soñado siempre con un mundo mejor, especulando acerca de su posible naturaleza, y comunicando sus ansias a otros hombres con la esperanza de que el ideal pudiera, por lo menos en parte, convertirse en realidad? Es verdad, han habido muchas utopías construidas por locos, como también lo fueron muchas religiones y sistemas filosóficos. Algunos utopistas han expresado como ideal lo que no parece ser ningún ideal, sino, en realidad, una regresión desde lo real a un estado retrógrado. Otros de estos soñadores han soñado tan vagamente o tan ambiciosamente que sus visiones se parecen más a un prospecto de existencia celestial que a cualquier estado terrenal concebible. Sin embargo, dentro de una perspectiva histórica resulta claro que la visión de un siglo es a menudo la realidad del siguiente o del que sigue a éste; a medida que el ideal más antiguo se va aproximando a la realidad, el nuevo ideal extiende su visión aún más lejos. La utopía es eterna, y ¿quién puede calcular la inestable influencia que han tenido los utopistas al estimular a los hombres a soñar con un mundo mejor, al aguijonearlos a reestructurar la realidad acercándola al ideal? En unos pocos casos, podemos señalar claras influencias por parte de ciertos utopistas que han dado forma a los acontecimientos de la historia, como en los casos de Harrington y Bellamy, para nombrar solo a dos. Generalmente, sin embargo, la influencia de la utopía es más sutil; a veces el utopista lleva a cabo sus fines indirectamente, retratando a través de su ideal la imperfección y lo inadecuado de lo real y existente.

El utopista, por otra parte, no es meramente un reformador o un sátiro, no es solo un soñador, ni únicamente un teórico. La utopía es un vehículo de expresión preciso, y sería tan significativo llamar "poeta" a cualquiera que garabateara una rima como designar "utopista" a cualquier proponente de un esquema de cambio o reforma social. La utopía es distinguible de las otras formas a través de las cuales los hombres han expresado sus ideales, como la filosofía lo es de la poesía, o como los códigos legales lo son de los tratados políticos. Así como es imposible apreciar la calidad de la poesía sin comprender qué es lo que distingue a la poesía de otras formas de expresión, así también es imposible comprender la litera-

tura utópica si todas las formas de especulación, idealizaciones, antojos, planes, programas y plataformas políticas, son considerados utopías.

Hay tres características que distinguen a la utopía de otras formas de literatura o especulación:

1. Es ficticia.
2. Describe un Estado particular o una comunidad.
3. Su tema es la estructura política de ese estado ficticio o comunidad.

Una definición de este tipo puede, por supuesto, considerarse como muy arbitraria; pero existen buenas razones, tanto históricas como analíticas, para enunciar estos tres requisitos como necesarios para constituir lo que puede con propiedad llamarse una *utopía*.

En primer lugar, utopía significa literalmente "ningún lugar", y el uso de la ficción de un Estado imaginado o mítico es ciertamente una marca característica de la literatura utópica. Esta discriminación primaria e indispensable elimina de la literatura utópica toda especulación, cuya forma indica que debiera designarse apropiadamente como filosofía política o teoría política. Las utopías son expresiones de teoría y filosofía políticas, por supuesto, pero son descripciones de Estados ficticios en las cuales la filosofía y la teoría ya se hallan realizadas en las instituciones y procedimientos de la estructura social. Contrariamente a la opinión general acerca de la construcción utópica, esta descripción de un Estado como si fuera real debiera imponer sobre el utopista una severa restricción, a la cual el teórico y el filósofo no se encuentran directamente sujetos, ya que el utopista debe cuidarse del posible absurdo de la descripción de ideales como realidades. El esfuerzo de fomentar la revolución en contra de un estado de cosas existente, la interpretación del proceso histórico, la elaboración de una teoría generalizada de los principios de gobierno, la afirmación de un sistema de valores o de ideales que debieran ser realizados, nada de todo esto es "utópico". La *Declaración de Independencia* es una afirmación histórica y obligatoria de ideales políticos; no es una "utopía". El *Sermón de la Montaña* es una prescripción moral acerca de las relaciones entre los hombres, pero no describe una utopía. El *Manifiesto Comunista* es un tratado político de alta significación emotiva, pero Marx y Engels no eran "utopistas".

La naturaleza ficticia de la utopía no permite, sin embargo, una licencia absoluta de la imaginación; llega un punto en el cual la fantasía pura deja de ser utópica en cualquier sentido definible. El utopista tiene los pies sólidamente apoyados sobre la tierra de un Estado real y de una comunidad real, y debe esperarse, por lo tanto, que la utopía tenga, por lo general, alguna semejanza con respecto a la sociedad existente en que vive el utopista. El que el Estado ficticio de la utopía deba ser una visión idealizada del Estado existente es una buena cosa, ya que solo así podrán los hombres recoger de la visión utópica una insinuación acerca de la dirección del progreso más allá de su propia sociedad presente. En resumen, esto es decir

apenas algo más que si dijéramos que las utopías son apropiadas a su propio período histórico, y que uno espera, naturalmente, que una utopía escrita en el siglo XX difiera esencialmente de otra utopía escrita en el siglo XVII aunque la razón no fuera más que los trescientos años intermedios de desarrollo histórico. Sin embargo, la utopía representa un esfuerzo real de escapar a toda restricción de tiempo y lugar, y es por este motivo que la utopía es necesariamente ficticia en su forma. El que los hombres raramente, y con grandes dificultades, escapen al lenguaje y a los usos de su propia época constituye un lugar común; pero el utopista debe escapar en cierta medida, y lo hace a través de la ficción romántica de la sociedad imaginaria. La utopía no es simplemente una sociedad planificada en el sentido de cambios contemplados en la estructura social existente. La utopía es una sociedad planeada sin las restricciones o las desventajas de las instituciones e individuos existentes. El utopista puede poblar su estado ficticio con una raza de hombres más sabios, más sanos y más generosos que hayan sido vistos jamás por ninguna sociedad. El utopista puede sacar ventaja de su licencia en términos de lo ficticio, y a menudo lo hace, para construir una configuración de instituciones jamás conocidas por el mundo. Por lo tanto, la ficción de la utopía permite al utopista acercarse al ideal tanto como lo permitan las limitaciones de su lenguaje y de su medio ambiente. La utopía no es meramente una sociedad reconstruida de acuerdo con cambios específicamente planeados, ni es una predicción acerca de qué cambios pueden o deben llevarse a cabo en una estructura social existente. Esto se encuentra a menudo cerca de la periferia de la especulación utópica, pero no constituye su esencia. La utopía es ficción en el sentido clásico de "como si"; la utopía es un mundo del *como si*.

El uso de un Estado o sociedad imaginarios es característico de otras formas de construcción literaria, de modo que la condición final de la literatura utópica debe ser inmediatamente notada. El utopista se preocupa por la estructura social y política de su estado ficticio, y ésta constituye realmente su única preocupación. Es cierto, bastante a menudo elabora la ficción de su estado construido agregando un toque de romance o de aventura a su narrativa descriptiva, pero el romance y la aventura no son su verdadera preocupación. En realidad, estos ingredientes que son básicos para otras formas de expresión literaria, suelen aparecer en los utopistas como un tipo de cosmético obvio, diseñado para volver más atractivo lo ofrecido; y precisamente porque el utopista es tan a menudo poco avezado en el arte del romance y de la aventura, sus esfuerzos en esta dirección resultan en ocasiones divertidos, a veces incluso ridículos. Meros cuentos de aventuras o de romance no constituyen utopías, aun situados en un Estado mítico, en una comunidad imaginaria, o en un medio ambiente idealizado. Superhombres o supercientíficos pueden viajar en cohetes espaciales hacia otros mundos o hacia el futuro, pero si lo que buscan es la mera aventura o la fantasía, no encontrarán la utopía. El verdadero utopista busca y halla

una sociedad mejor, y lo que la hace mejor constituye el objeto de su atención y de su exposición. Todo lo demás es incidental con respecto a su búsqueda.

La descripción de estas características esenciales de la utopía aleja hacia la periferia de la literatura utópica, si es que no lo hace, de hecho, hacia terrenos de exposición enteramente distintos, aquellos trabajos que debieran designarse predicciones, fantasías y administración de planeamiento. En una categoría muy distinta se encuentran los extensivos y fascinantes materiales sobre aventuras experimentales en comunidades utópicas. Muchos de estos experimentos se inspiraron en la literatura utópica, y de hecho algunos utopistas, tales como Cabet y Hertzka, escribieron sus utopías con un ojo puesto sobre la posibilidad de un test experimental de la hipótesis ideal. Los experimentos con respecto a la actualización del ideal utópico guardan cierta analogía con el pensamiento deseoso (*wishful thinking*) que espera realizar el ideal romántico de la ficción. Las novelas románticas no debieran ser juzgadas de acuerdo con criterios apropiados para la evaluación del éxito de las relaciones maritales; así tampoco pueden las utopías ser adecuadamente analizadas en referencia a experimentos de organización ideal de comunidades.

Hay dos clasificaciones principales de las utopías de acuerdo con la forma literaria que asumen: la utopía especulativa o constructiva y la sátira. La distinción es más o menos evidente; el utopista especulativo asume una visión positiva del ideal de la sociedad, y su propósito es retratar la sociedad mejor que lo que la realización de esos ideales prometería. Puede verse forzado a presentar la imagen de esta sociedad ideal, aun cuando es bastante pesimista con respecto a la posibilidad de su realización. La ironía o lo patético pueden teñir su construcción especulativa, y a veces, por lo tanto, la distinción clara entre constructivo y satírico puede verse rota en un solo trabajo. La perspectiva del sátiro es negativa. Las más de las veces su sociedad ficticia es una "idealización" o extrapolación del Estado existente, a través de lo cual busca mostrar por contraste qué lejanas se encuentran las condiciones existentes y su desarrollo, de los ideales y valores satisfactorios. En cierto aspecto, las sátiras fructuosas son mucho más difíciles de realizar que las construcciones especulativas constructivas, porque el sátiro debe dejar claro indirectamente cuál hubiera sido su construcción positiva si él hubiese elegido escribir positivamente. En resumen, las utopías satíricas meramente negativas no suelen ser muy interesantes o muy efectivas como utopías. Por lo tanto, la distinción básica entre la utopía especulativa y la satírica es esencialmente una distinción entre distintas formas literarias, y es significativo que la forma más difícil de la sátira haya sido llevada a cabo con éxito casi únicamente por utopistas de considerable talento literario.

La fantasía no puede ser enteramente eliminada como un posible vehículo de la expresión utópica. La fantasía pura, que simplemente elabora los esotéricos o exóticos antojos de la imaginación, no es de interés utópico;

pero en ocasiones la forma de la fantasía es utilizada para la verdadera expresión utópica. La fantasía utópica, como la sátira, requiere para su presentación exitosa un talento literario consumado. Al igual que en otro aspecto la sátira, la fantasía se presta más fácilmente al retrato negativo de los ideales que parecen perdidos o resumidos en la sociedad existente. Así, tanto la sátira como la fantasía suelen concentrarse en un valor particular de la textura social, retratando, por ejemplo, una sociedad en la cual todos los valores derivan de la integridad de la unidad familiar, o una sociedad en la cual la mecanización destruyó los valores de la empresa individual.

La sátira y la fantasía sugieren otra distinción en la forma que pueden asumir las utopías: a saber, la perspectiva progresiva o retrogresiva. Precisamente porque son esencialmente negativas en su forma, la fantasía y la sátira a menudo asumen la forma retrogresiva: es decir, miran hacia atrás a una condición previa de la sociedad, cuyo carácter se hallaba más cerca del ideal que el de la forma existente sujeta al ataque. Desde ya, este orden social "previo" resulta ser tan ficticio en su naturaleza como las más imaginativas construcciones de los utopistas especulativos. La distinción fundamental implicada entre los utopistas progresivos y los retrogresivos —y constituye una distinción importante— parece recaer sobre un desacuerdo básico acerca del valor esencial de la centralización o de la descentralización en el marco social de las instituciones. Resulta relativamente carente de importancia el que el utopista elija ubicar su sociedad imaginaria hacia atrás en el tiempo o hacia adelante en el futuro, pero es de primordial importancia notar si los valores que propone como ideales deben resultar de una centralización creciente de la estructura política o bien si está abogando por un proceso de descentralización. Las utopías progresivas generalmente acentúan la centralización, y las formas retrogresivas por lo común desacreditan las tendencias centralizadoras como destructoras de valores. Resulta ambiguo, sin embargo, poner demasiado peso sobre la distinción en términos de forma literaria entre lo progresivo y lo retrogresivo. El problema de la centralización *versus* la descentralización no es solamente la cuestión básica importante, sino que es quizás el más significativo principio de análisis y clasificación de la especulación utópica con respecto a sus implicaciones políticas o filosóficas.

El conflicto distinguible entre la confianza en una estructura social centralizada para la realización de los valores ideales, y el argumento opuesto de que la centralización implica la degradación de los valores, es un reflejo del intrincado y aparentemente perpetuo problema de individuo *versus* institución. Los utopistas, por ejemplo, estaban en la vanguardia de la gran marcha del individualismo en el transcurso de los siglos XVII, XVIII y XIX. Ésta era la época del ideal comunitario, con un énfasis sobre el individuo como única fuente de valor; la sociedad mejor de utopía era mejor porque los hombres y mujeres individuales eran mejores. En medio de esta ola de descentralización, casi todas las instituciones eran abolidas de las utopías, ya que ¿no era cierto que las instituciones imperfectas de la

sociedad existente habían impedido a los hombres realizar la perfección de la cual eran capaces? Por lo tanto, apremiaban los utopistas, la sociedad ideal no tolerará los impedimentos de la religión institucional, de la política, de la ley y de la economía; la descentralización de la sociedad permitirá a los hombres de inteligencia y buena voluntad alcanzar los más grandes valores.

En el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, los utopistas comenzaron a regresar hacia un énfasis sobre el ordenamiento de las estructuras institucionales de la sociedad, convencidos ahora de que los hombres no podían realizar valores ideales a menos que el medio ambiente social proveyera condiciones de existencia satisfactorias, no importa cuán buena fuera su voluntad. Comenzaron a emerger nuevas utopías de estructura altamente centralizada, y es significativo notar lo que los utopistas generalmente creían que era el principio necesario de esa organización centralizada. No era la religión, como lo fue en las viejas teocracias, ni tampoco era la educación, como en algunas de las utopías preindividualistas que se dirigían a la ciencia para proveer un principio suficiente para la centralización de la estructura social. En el período moderno, la centralización de la estructura social de utopía debía ser llevada acabo a través de la organización y centralización de la actividad económica dentro de la sociedad. Esta evolución llevó en el período moderno a una aguda concentración del pensamiento utópico sobre lo que probablemente sea el problema general más importante de la filosofía y la práctica políticas en nuestro tiempo.

¿Puede la organización institucional altamente centralizada, que parece necesaria para proveer condiciones de existencia adecuadas en la sociedad de hoy, ser mantenida sin sacrificar los valores individuales que los utopistas han considerado siempre de primordial importancia? Por supuesto, en su sociedad ideal el utopista proclama la libertad y la felicidad del individuo, pero el lector debe sopesar el *status* cuestionable del individuo dentro de la sociedad económica, política o religiosa completamente centralizada e institucionalizada. Era el temor hacia la institucionalización de los hombres lo que alarmaba a sátiros tales como Huxley y Orwell. El desarrollo histórico y la naturaleza contemporánea de este problema social son más clara y llamativamente evidentes en la historia de la especulación utópica que en ningún otro lado.

Existe, por lo tanto, una secuencia histórica observable en el desarrollo del patrón general de la especulación utópica. En este aspecto, la historia de las utopías es una historia del desarrollo social, intelectual y político. Aquí tendremos tiempo para mencionar el reflejo sobre el pensamiento utópico de solamente una faceta del desarrollo intelectual que debía presagiar cambios históricos de gran magnitud. Que el lector de las siguientes selecciones tome cuidadosa nota de las fechas de las utopías presentadas; hasta en las relativamente pocas utopías de esta antología quedará evidenciada una clara imagen del foco cambiante de la opinión tal como aparece

dramáticamente en estas descripciones de sociedades ideales trazadas para ejemplificar ideales. Nótese, también, las profesiones y vocaciones de estos utopistas; no cabe duda de que no puede ser llamado un grupo de irresponsables o necios. Los ideales de esos hombres del pasado son las realidades del presente; sus ideales de hoy serán las realidades del futuro. Utopía *es* la sociedad del futuro.

Traducido por Noemí Rosenblatt

CAPÍTULO XII

AUTONOMÍA Y UTOPÍA *

DAVID RIESMAN

> El tiempo, los acontecimientos o la sola acción individual de la mente, a veces socavan o destruyen una opinión, sin que haya ningún signo exterior del cambio. No ha sido atacada abiertamente, no se ha hecho ninguna conspiración para combatirla, pero sus seguidores se apartan silenciosamente, uno a uno; cada día unos pocos la abandonan, hasta que por último solo es profesada por una minoría. En este estado aún continúa prevaleciendo. Como permanecen mudos o expresan sus pensamientos solo a escondidas, sus enemigos no se dan cuenta por largo tiempo de que realmente se ha operado una gran revolución; y en este estado de incertidumbre no dan un paso: se observan unos a otros y callan. La mayoría ha dejado de creer lo que creía antes, pero finge creer todavía, y este fantasma vacío de la opinión pública es lo bastante fuerte como para desalentar a los innovadores y mantenerlos en silencio y a una distancia respetuosa.
>
> TOCQUEVILLE *(La democracia en América).*

En estos últimos capítulos he formulado algunos pensamientos acerca del mundo de trabajo y de juego de la clase media, con la esperanza de hallar caminos para el desarrollo de un tipo más autónomo de carácter social. El lector que recuerde los conceptos del primer capítulo puede preguntar de qué manera puede conciliarse mi énfasis en los gruesos factores ecológicos y económicos, tal como los representa la curva de población, con

* DAVID RIESMAN, y otros, *The Lonely Crowd,* Yale University Press, New Haven, 1960, Epílogo.

mi creencia en la importancia de modelos nuevos de ocio para llevar a cabo el cambio caracterológico.

Mi énfasis en la ecología y la economía, efectivamente, excluye las interpretaciones puramente racionalistas de buena parte de la historia intelectual contemporánea, porque creo que solo ciertas ideas serán generadas y tendrán aceptación, bajo determinadas condiciones socio-económicas. Además, la atención que presto a la estructura del carácter me conduce a considerar el papel de las ideas en la historia de un modo aún más restringido; el carácter, con todas sus indocilidades y tendencias autorreproductoras, dictará en gran medida el modo en que se reciban las ideas. En contraste con esas pocas personas que todavía tienen fe en algún renacimiento intelectual o religioso en todo el mundo, yo no creo que ninguna idea, por noble y necesaria que pueda ser, tenga probabilidades de cautivar a un mundo que si bien está compuesto por personas que comportan una misma humanidad básica, contiene aún individuos ubicados en muy diferentes etapas de la curva —difícilmente acelerable— del carácter y la población.

Sin embargo, me he ocupado en buena parte de este libro de la importancia de las ideas y del modo en que llegan a ejercer influencia. He hablado, por ejemplo, del papel desempeñado por el cuentista que estructura el mundo para los niños y del que desempeñan en la formación del carácter las definiciones culturales del trabajo y del juego, que estructuran segmentos vitales de la experiencia adulta.

De ahí que, a pesar de los obstáculos acumulados contra el cambio, inherentes a la relativa compatibilidad entre la estructura social y la estructura del carácter, yo crea que las ideas pueden hacer una contribución histórica decisiva. Marx es un buen ejemplo de esto. Mientras por un lado negaba que las ideas fueran muy importantes y sostenía que las condiciones hacen la historia, sus propios escritos son, no obstante, una serie de inflamables ideas. Si bien desechaba las especulaciones utópicas de sus predecesores socialistas, observando que "la acción histórica debía ceder ante su acción inventiva personal, las condiciones de emancipación históricamente creadas debían ceder ante condiciones fantásticas...", no dejó, sin embargo, como todos lo sabemos, que la clase obrera fuera emancipada solo por los acontecimientos. Como propagandista, trató de construir por sí mismo el ambiente ideológico e institucional en que los obreros debían vivir. Y puesto que había excluido la especulación utópica como meros sueños inútiles, este "ambiente" resultó ser mucho más constrictivo que el impuesto por los capitalistas: era y es un ambiente "de partido".[1]

[1] En un artículo extraordinariamente brillante, HAROLD ROSENBERG ha observado que este aparato del Partido Comunista proporciona una imagen partidaria de la experiencia que, según se supone, tiene el obrero. Es difícil imaginar algo más "ingenioso", más "fantástico", más "utópico". Véase "The Pathos of the Proletarian", *Kenyon Revue*, XI (1949), pág. 595.

En verdad, creo que hoy necesitamos insistir en llevar a la conciencia de la gente el tipo de ideas que Marx desechó como "utópicas". Sin embargo, puesto que vivimos en un tiempo de desencantamiento, tal pensamiento, en los casos en que es racional en su objetivo y método, y no simple escapismo, no es fácil. Resulta más sencillo concentrarse en planteos destinados a elegir entre males menores. Somos muy conscientes de la "condenada falta de deseos de los pobres"; los ricos también, en su mayor parte, han restringido sus exigencias de un mundo decente al punto "práctico", limitado a lo que se puede mencionar en la conversación entre las clases. Tanto los ricos como los pobres evitan todo objetivo, personal o social, que parezca desviarse de las aspiraciones del grupo de iguales. El "sabelotodo"* políticamente activo, rara vez se entrega a objetivos que estén más allá de los que le propone el sentido común. En realidad, sin embargo, en un contexto político dinámico (y a medida que el ciclo de la población se mueve irregularmente en todo el mundo, tal contexto parece inevitable) son los objetivos modestos, de sentido común, de los de adentro y de los críticos "constructivos" los inalcanzables. Por ejemplo, a menudo parece que la retención de un determinado *statu quo* es una esperanza modesta; muchos abogados, científicos, políticos y economistas se ocupan de sugerir los cambios mínimos que son necesarios para permanecer inmóviles; sin embargo, hoy esa esperanza condena casi invariablemente a la decepción a quienes la abrigan: el *statu quo* demuestra ser el más ilusorio de los objetivos.

Por supuesto que de esto no se sigue que los objetivos utópicos de quienes aspiran a la autonomía sean alcanzables. Es mucho más probable que como resultado de la impaciencia debida a la incertidumbre y a las "masas indolentes", los partidos y los movimientos autoritarios empujen a la gente hacia objetivos que no son ni de sentido común ni utópicos, sino simplemente regresivos.

De todos modos, los individuos autónomos, insignificantes en número, juegan un papel menor y apenas discernible en nuestra política. Uno podría esperar, *a priori,* que el individuo de carácter autónomo llegara, en su estilo político, más allá de las limitaciones intelectuales del moralizador y más allá de las limitaciones morales (y por consiguiente intelectuales) del "sabelotodo" y se hiciera genuinamente partícipe de la actividad política, inteligente con respecto a ella y emocionalmente adherido a la misma. Pero no siempre es esto lo que encontramos. Muchas personas de claro carácter autónomo son a veces indiferentes políticos. Otras personas autónomas, menos capaces para la política que para otras esferas de la vida, son indignados y a veces "sabelotodos". Inversamente, algunas personas de carácter anónimo o adaptado pueden arreglárselas para ser productivas en sus roles políticos: la política puede ser su esfera más creativa. Al reflexionar, advertiremos que esto es tal vez lo que cabía esperar, si recor-

* *Inside-dopester* en el original inglés (*N. del E.*).

damos que palabras tales como autonomía y adaptación son construcciones intelectuales y no personas reales.

Por supuesto que éstas no son las única razones que nos impiden señalar un estilo político que sea de un modo distintivo el estilo de los autónomos. Ocurre que vivimos en un tiempo en el que las viejas motivaciones de la actividad política —a saber, el auto-interés y la moralidad limpios— funcionan solo entre los grupos que he designado como los moralizadores. Pero, por las razones que hemos señalado, los moralizadores son capaces de ejercer suficiente presión sobre muchos heterodirigidos para que la política sea para éstos una actividad favorecedora del conformismo y del consumo del grupo. Su participación política no se basa, como lo desearían los moralizadores, en claros intereses políticos y deberes evidentes por sí mismos; ella es simplemente otro ritual y otra exigencia del grupo de iguales.

Además, los moralizadores están siempre prontos a decir a un individuo cuál es su "distrito" político. El individuo debe interesarse por los asuntos locales y conocer el nombre de su concejal. Pero también debe saber qué pasa en Birmania. Los moralizadores no le permitirían decidirse, sobre la base de su temperamento y de sus reflexiones individuales, ya sea a interesarse exclusivamente por los asuntos locales a su alcance (como en la decisión cuidadosamente descripta por Granville Hicks en *Small Town)*, ya a preocuparse solamente por los asuntos internacionales y dejar a otros el cuidado de los problemas locales. Sin embargo, en los estratos políticamente saturados, el ciudadano necesita un "derecho de no-participación", bajo cuya protección le sea posible tomar sus propias decisiones, casi tanto como necesita el derecho de participación en los períodos ocasionales de amenaza o de crisis.

Bajo condiciones no críticas, la gente puede hallar nuevas motivaciones para el interés y la participación política, motivos que no son ni morales ni conformistas. Pueden volverse hacia la política porque ésta es interesante, porque es una manera importante de contribuir a la comprensión de su medio ambiente o a causa de un deseo de que haya menos miseria en el mundo. A partir de esos materiales, el individuo autónomo puede inventar un nuevo estilo político.

Por esta razón he destacado la abundancia industrial antes que el tugurio suburbano, aun cuando (según el libro *Economic Policy and Full Employment,* de Hansen) tenemos siete millones de casas por debajo del nivel medio y carecemos de "días públicos de dinamita" para librarnos de ellas. En contraste con la brillante morbosidad con que los estudios de comunidad han expuesto los males de la industria y las trivialidades de nuestro ocio, yo me he interesado por algunos elementos de la riqueza económica de la vida de nuestra clase media.

En el mismo orden de ideas, podríamos preguntar: ¿es concebible que estos norteamericanos económicamente privilegiados abran los ojos algún día al hecho de que son excesivamente conformistas? ¿Que abran los ojos al hecho de que una legión de rituales de comportamiento son el resul-

tado, no de un imperativo social ineludible, sino de una imagen de la sociedad que, aunque falsa, proporciona ciertos "beneficios secundarios" a la gente que cree en ella? Puesto que la estructura del carácter es aún más tenaz que la estructura social, tal despertar es enormemente improbable, y nosotros sabemos que muchos pensadores han visto antes que nosotros la aurora falsa de la libertad mientras sus compatriotas seguían cerrando tercamente los ojos a las alternativas que en principio estaban disponibles. Pero plantear la cuestión puede al menos suscitar dudas en algunas mentes.

A veces los planificadores urbanos plantean estos problemas. Ellos constituyen tal vez el grupo profesional más importante capaz de aburrirse, en grado razonable, de las definiciones culturales que se exponen sistemáticamente para racionalizar los defectos de la vida urbana actual, y que afectan tanto a los pudientes como a los pobres. Con su imaginación y su enfoque generoso se han convertido, hasta cierto punto, en los guardianes de nuestra tradición liberal y progresista, a medida que ésta va siendo cada vez más desplazada de la política estatal y nacional. Si observamos, para tomar un bello ejemplo, el plan de Percival Goodman para el condado de Queens, vemos expresada en forma física una visión de la vida no concebida con estrechos criterios profesionales. Es una concepción de la ciudad como ambiente para el ocio y la diversión tanto como para el trabajo. Como la gente, y no solo las personas maduras, avanza cada vez más hacia las fronteras del tiempo libre, y como las compañías, liberadas por la electrificación y el transporte en camiones, ignoran cada vez más las antiguas convenciones para la ubicación de la industria, el futuro de las ciudades bien puede verse transformado por tales planificadores más que por los distribuidores de bombas o los descentralizadores doctrinarios. Pero actualmente el poder local de los grupos locales de veto y el círculo vicioso de impuestos urbanos, migración a los suburbios, y más impuestos, someten a los planificadores urbanos más imaginativos a una gran presión para que muestren que son personas prácticas, a prueba de ilusiones sentimentales, apenas distinguibles de los ingenieros de tránsito.

Sin embargo, así como en mi opinión hay en la Norteamérica contemporánea una complejidad en el empleo del tiempo libre mayor que la que aparece en la superficie, del mismo modo las fuentes de pensamiento político utópico pueden estar ocultas y en permanente cambio, disfrazándose constantemente a sí mismas. Si bien en los últimos años la curiosidad y el interés político han sido en gran medida desplazados de la esfera aceptada de lo político, por el estado de ánimo "de crisis" de la prensa y de los sectores más responsables de la vida pública, la gente puede estar alimentando, en lo que se le deja de vida privada, nuevas normas críticas y creativas. Si esta gente no es maniatada con un chaleco de fuerza antes de que se ponga en movimiento —por medio de la elaboración y asimilación forzada de una serie de doctrinas oficiales— tal vez aprenda algún día

a comprar no solo paquetes de comestibles o de libros sino el "gran paquete" de una vecindad, una sociedad y un modo de vida.

Si las personas áltero-dirigidas descubrieran cuánto trabajo innecesario hacen, si descubrieran que sus propios pensamientos y sus propias vidas son tan interesantes como las de los demás; si descubrieran que, verdaderamente, no alivian su soledad en una muchedumbre de iguales más de lo que puede aliviarse la sed bebiendo agua de mar, entonces podríamos esperar que se interesaran más por sus propios sentimientos y aspiraciones.

Esta posibilidad puede parecer remota, y quizá lo es. Pero innegablemente muchas corrientes de cambio norteamericanas escapan a la vista de los informadores de ésta, la nación mejor informada de la Tierra. Tenemos índices inadecuados para las cosas que nos gustaría averiguar, sobre todo acerca de intangibles tales como el carácter, los estilos políticos y el empleo del ocio. Norteamérica no solo es grande y rica: es misteriosa; y su capacidad para el ocultamiento caprichoso o irónico de sus intereses rivaliza con la de los chinos legendarios e inescrutables. Por la misma razón, lo que mis colaboradores y yo tenemos que decir puede estar muy lejos de la verdad. Inevitablemente, nuestro propio carácter, nuestra propia geografía, nuestras propias ilusiones limitan nuestra visión. Nuevamente debo recordar al lector las limitaciones de clase social, de región y de punto de observación que enmarcan el cuadro de Norteamérica aquí presentado.

Pero si bien he dicho en este libro muchas cosas de las que no estoy seguro, de una no me cabe la menor duda: las enormes potencialidades para la diversidad en la generosidad de la naturaleza y la capacidad de los hombres para diferenciar su experiencia, pueden llegar a ser valoradas por el individuo mismo, de modo tal que no se vea tentado y forzado a la adaptación o, en caso de fracasar la adaptación, a la anomia. La idea de que los hombres son creados libres e iguales es a la vez cierta y engañosa: los hombres son creados diferentes; pierden su libertad social y su autonomía individual buscando hacerse iguales entre sí.

Traducido por José Arturo Napolitano

CAPÍTULO XIII

UTOPÍA, LIBERTAD Y ORDEN *

ERNST BLOCH

UNA COMIDA MODESTA

Solo el aire está a la disposición de cualquiera. El campo debe ser labrado, una y otra vez. En postura fatigosa y encorvada, no como se cultiva la fruta fina, erguido junto al cerco. La recolección de bayas, de frutos, la caza, pasaron hace rato; pocos ricos viven de muchos pobres. Un hambre continua pasa por la vida; únicamente ella impone la servidumbre, solo después obliga el látigo. Si el bocado diario fuera tan seguro como el aire, no habría miseria. Pero solamente en sueños crece el pan como follaje en los árboles. Nada parecido existe, la vida es dura, y sin embargo siempre se sintió que había una salida y que era posible. Pero como no se la encontró en tanto tiempo, los ánimos soñadores dejaron volar la fantasía.

LAS PALOMAS ASADAS

Un cuerpo bien comido no tendría de qué quejarse. Si es que no le faltan vestido y techo, es decir casi todo. Si no le faltan amigos, y si la vida pasa liviana y apacible, sin volverse tormentosa para la mayoría, como ha ocurrido. Pero solo el cuento, siempre instructivo, y los cuentos sobre estados, saben historias de mesas que se ponen solas y del país de Jauja. Ahí todos los hombres son iguales, les va bien, no hay pena ni trabajo. Las palomas asadas vuelan a la boca, una paloma en el techo es como una paloma en la mano, todas las cosas y todos los sueños están a mano como

* ERNST BLOCH, *Utopie, Freiheit und Ordnung*. New York, Aurora Verlag, 1946.

artículos de consumo. Así viven los habitantes del país de Jauja, cómodamente, y ya no se dejan contar por los ricos qué poco digna de envidia es la riqueza, qué malsano es dormir mucho, qué mortífero el ocio, cuánta falta hace la penuria para que no se detenga la vida. El pueblo siguió coloreando alegremente su cuento tan sabroso, su modelo utópico tan plástico, y hasta lo caricaturizó: las vides están atadas con salchichas, las montañas se transformaron en queso, en los arroyos corre el mejor moscato. La mesa que se pone sola, las llanuras encantadas de la India se presentan aquí como servicios públicos, como el lugar de la felicidad, simplemente.

Locura y folletín

El fin de la miseria: esto parece sano y nada loco. Pero de los que quisieron mejorar el mundo muchos fueron paranoicos o sobre ellos pesó la amenaza de serlo; no es difícil comprender esto. La locura, como un ceder involuntario frente a la irrupción de lo inconsciente, como un estar poseído por lo inconsciente, asoma también en lo todavía-no-consciente. El paranoico es a menudo un hacedor de proyectos, y entre ambos hay a veces reciprocidad. De manera que un talento utópico se desliza a lo paranoico, cede casi voluntariamente. Sirve de ejemplo uno de los más grandes utopistas, Fourier; en él, los precisos análisis tendenciales se acompañan de peculiarísimas imágenes futuristas, referidas no a la sociedad, sino a la naturaleza, en tanto ésta integra nuestro propio orden armónico-cortés y en cierto modo consuena con él. Así, como sobreañadido a la liberación social, se forma en el polo nórdico una corona, esto es, un segundo sol, que procura al norte un calor andaluz. La corona despide aroma, calienta e ilumina; de ella emana un fluido que elimina la sal del mar, y hasta lo vuelve limonada. El arenque, el bacalao, las ostras, se reproducirán al infinito, mediante un desplazamiento del eje terrestre, defectuosamente dispuesto; los monstruos marinos, por el contrario, desaparecerán. En su lugar habrá un anti-tiburón, un anti-cetáceo, animales amistosos y paradisíacos, "que remolcan los barcos en las calmas".

Para la tierra firme Fourier profetiza "un portador elástico, el anti-león, con el cual un jinete que parte de mañana de Calais desayuna en París, almuerza en Lyon y cena en Marsella".

En todo caso se ve —en los grandes utopistas— que hay un método en el desvarío, no solamente el propio, sino también el técnico de una época posterior: el anti-cetáceo es el vapor, el anti-león es el tren expreso o el auto. Igualmente extravagante y anticipadora es la teoría de Fourier de que se formará en los hombres un nuevo órgano, si bien al final de una cola de animal, que les crecerá (Daumier hizo un dibujo de esta fantasía). Mediante este órgano los hombres recibirán los "fluidos etéreos", podrán comunicarse con los habitantes de otras estrellas, mientras los pla-

netas se aparecen. Entre tanto los "fluidos etéreos" han sido recibidos por radio, aunque la relación con las estrellas deje que desear, y no hablemos del cuerpo técnico, del apareamiento de los planetas. Por su aspecto estos cuentos no son muy diferentes de los de Julio Verne, o al menos de los folletines siderales-utópicos de Lasswitz, e incluso de Scheerbart. Pero no hay en Fourier ningún jugueteo; toma los colores de su seriedad en la paranoia, no solo en el folletín; y el mismo folletín se refuerza con la paranoia. ¿No se siente la pizca de desvarío que aparecía incluso en los masones liberal-utopistas del siglo XVIII, en los ciudadanos con escuadra y pirámides? ¿No hay algo de bufonesco en el ceremonial, en los aprestos y símbolos, que han de conducir ante el "reino de Astrea" al joven masón? Hasta Saint-Simon, el gran utopista, rozaba ligeramente, en sus últimos escritos referentes al papa de la industria, la locura que amenaza a veces a los enmendadores del mundo; su alumno Augusto Comte cayó enteramente en ella, en su última fase. Comte continuó la Iglesia de la Inteligencia de Saint-Simon hasta tal punto, que no solo la humanidad, sino también el espacio y la Tierra, debían ser adorados. La humanidad como el "Gran Ser", el espacio como el "Gran Medium", la Tierra como el "Gran Fetiche"; Clotilde, la amada muerta de Comte, se convirtió en la nueva María. Éstas son las extravagancias que adornaron algunos de los más firmes castillos imaginarios. Y no faltan enteramente en el folletín, como se ha notado; en aquel tipo de folletín que las novelas sobre Estados soslayan, y que a veces incorporan fructíferamente. Casi todas las antiguas utopías utilizaban máquinas espaciales, casi todas las recientes máquinas temporales de una fantasía exótica, cuando viajan al país social de ensueño. Hasta las menos importantes intentan, por lo menos en sus títulos, darle a la isla feliz el brillo de un folletín deslumbrante. Hay una "Oceana", un "Kingdom of Macaria", una "Insel Felsenburg", un "Crystal Age". Nombres como los de los puestos de feria, en donde se muestran sirenas de costas lejanas; tampoco falta el toque secreto de alguna logia invisible. Los cuentos de países maravillosos, de épocas y lugares de ensueño, prestan aquí su brillo; desde Alexander, las utopías más lindas se ubican en islas del Mar del Sur, en un Ceilán de la época dorada, en el país de maravilla, la India. También las narraciones de navegantes dan el ropaje para importantes utopías sociales, como en Tomás Moro; en este marco la felicidad aparece mucho antes de que los tiempos para ella estén maduros; desde hace más de dos mil años la explotación del hombre por el hombre está abolida en utopías. Las utopías sociales contrastaban el mundo de la noche con el de la luz; pintaban generosamente, con brillo de justicia, su país luminoso, en donde el oprimido se sentía enaltecido y el miserable satisfecho. No sorprende que esta situación fantástico-correcta solo haya sido a menudo representable en folletines, única forma que quedaba para la aventura y para la victoria comprensible y buena. Con esta situación sueña aún hoy, como si por fin hubiera llegado, el soldado del "Dreigroschenroman" de Brecht: "La vulgaridad perdió su elevada fama, lo útil se hizo famoso, la

tontería perdió sus prerrogativas, con grosería ya no hubo nada que hacer". Pero una vez alcanzadas las islas luminosas, por intermedio de la locura, de las narraciones marinas o, en las utopías sociales posteriores, solo a través de un sueño magnético, como en Bellamy o Wells, las cosas ya no son tan sonoras y, salvo en la naturaleza suntuosa, todo ocurre de un modo más normal. Pues es normal, o debería serlo, se piensa, que millones de hombres no se dejen dominar, explotar y desheredar durante milenios por un puñado de esclavistas. Es normal que una mayoría tan abrumadora no tolere ser la condenada de esta Tierra. En cambio, el despertar de esta mayoría es precisamente lo muy anormal, lo raro en la historia. Por mil guerras no hay diez revoluciones; tan difícil es la marcha erecta. Y aun donde triunfaron, los dominadores parecieron en general no tanto abolidos como cambiados. El fin de la miseria: esto sonó durante un tiempo increíblemente largo como algo nada normal; no fue más que un cuento. Solo como un sueño de vigilia surgió en el horizonte.

"New Moral Worlds" * en el horizonte

Lejos de aquí, pues, todo parece mejor, las cosas son comunes. Así viven los ciudadanos en Tomás Moro: trabajo moderado, no más de seis horas, el producto repartido proporcionalmente. No hay más crímenes ni coerción, la vida es un jardín, la cómoda y noble felicidad está al alcance de todos.

En riguroso contraste con la Utopía de Moro se presentan las cosas en la Ciudad del Sol de Campanella. No mediante la libertad, sino por un orden previsto hasta en los mínimos detalles, se resuelve aquí la felicidad de todos. A pesar de una jornada más corta todavía que en Moro, de cuatro horas, con reparto comunista del producto, pesa una regla benéfica sobre cada hora, sobre cada goce. Sabios investigan y mantienen la regla, especialmente sabios astrólogos; la Ciudad del Sol está instalada exactamente en el universo. Hay un largo camino desde aquí, pasando por 1789, por la libertad formal y la igualdad de todos, que vino y produjo durísima miseria, hasta los utopistas de la edad industrial, hasta Owen, Fourier, Saint-Simon. En este camino se encuentra el derecho natural, y también el sueño de Fichte sobre un estado comercial cerrado, en donde cada uno posee *de jure*, y por tanto *defacto*, los medios de vida y los bienes autóctonos, sobre los cuales tiene un derecho primordial. Pero mientras tanto el pago al contado se había convertido en el único vínculo de la sociedad, se buscaba otro vínculo, por ejemplo la fraternidad perdida. Un Owen fue el primero que se dirigió inmediatamente hacia los trabajadores, y actuó entre ellos no solo como fabricante. La propiedad privada, la iglesia y la

* **Nuevos mundos morales... En inglés en el original.** *(N. del T.)*

forma presente del matrimonio aniquilan la felicidad humana; New Harmony ya no los conoce. Los capitalistas de la producción y distribución cuentan como fenómenos prescindibles; en su lugar deben aparecer bazares, en los cuales el trabajador, de acuerdo a las horas cumplidas, canjea la mercancía que otros trabajadores produjeron y que él necesita. Fourier, el otro utopista, más recio, premarxista en la agudeza de sus análisis, edificó el *Nouveau Monde Industriel et Sociétaire* no tanto sobre la filantropía como sobre una crítica, sobre la crítica de la civilización burguesa como último orden aparecido. Ella es la maldición a la que Fourier opone la imagen soñada de la benevolencia, de la desaparición del miedo vital. Fourier fue el primero que vio cómo en esta sociedad la miseria surge de la misma sobreabundancia; la salvación está en el éxodo a islas comunistas, a islas sociales, que Fourier llama Falanges; y todas concuerdan entre sí y con la dirección mundial. Una especie de doctrina armónica de las pasiones completaba la economía sin roces proyectada; el nuevo mundo debía consonar con claridad de arpas. Owen y Fourier constituyen federalmente el Estado (más bien un grupo feliz de un Estado feliz); Saint-Simon, en cambio, lo centraliza, atendiendo más al orden que a la libertad individual. Casi con mayor ardor que en Owen y Fourier aparece aquí el odio contra los ingresos obtenidos sin trabajo y contra la miseria que presuponen, contra los rentistas burgueses y feudales, como los pintados por Goya y Daumier.

Todo el amor va al trabajo, y la palabra mágica de Saint-Simon es *l'industrie*. Los fabricantes, comerciantes y banqueros son también trabajadores, por cierto; pero en esto retrocede con respecto a Owen, que se arreglaba sin esos tipos. Pero el industrial de Saint-Simon no es privado, se convierte en empleado público, y la sociedad en su conjunto, en iglesia de la inteligencia. Se extirpa la explotación, porque se extirpa la economía individual; en su lugar asoma la aurora del país de los planes, el donativo bienaventurado, la industria, con un alto sacerdote social a la cabeza.

En todos estos casos las orillas del viejo país quedan atrás, más o menos pacífica y rápidamente. La comodidad parece alcanzarse mucho más rápido si vienen en su ayuda nuevas invenciones. Los cuentos modernos sobre estados abundan en ellas a menudo: Moro pinta techos planos y grandes ventanas luminosas en el país de ensueño, y Campanella, hasta autos. En otros cuentos sobre Estados se imaginan no tanto sueños sociales, como técnicos. Así, la "Nova Atlantis" de Bacon, el país allende las columnas de Hércules, allende el Viejo Mundo. Ahí vive un pueblo feliz, feliz ante todo porque no se contenta con lo que arroja la naturaleza, casi como despojos del mar. Los atlántidas, por el contrario, penetran en las mismas fuerzas naturales, con sentidos instrumentalmente agudizados al máximo, y tras echar una profunda mirada se apropian útilmente de lo visto.

Nuevas plantas y animales rodean al hombre, la vida se prolonga químicamente, inclusive se cumple el viejo sueño de volar, mediante vehícu-

los que se elevan por los aires. Una parte social de esta novela, con sus muchas puertas abiertas hacia el mañana, quedó sin ejecutar; no se conoce, por tanto, por qué medios esta mesa que se ponía sola, y que había llegado a ser gigantesca, solo daba cosas buenas, y no también veneno para los deseos insidiosos. Las imágenes puramente técnicas sobre el progreso permitieron así, en todo tiempo, que éste apareciera como algo demasiado fácil, demasiado lineal; como hoy, son medios de engaño y de estafa cuando se ofrecen aisladas, con prescindencia de transformaciones sociales. En las utopías honradas, pero abstractas, la fe en el progreso, basada en la técnica, permitió a menudo que surgieran ilusiones de éxitos y avances inobstaculizados. De todos los utopistas solo uno, Fourier, afirma que en el futuro mejor cada fase presentará una línea ascendente, pero también el peligro de un descenso. La utopía abstracta, inclusive el llamado estado socialista del futuro, o sea el que es solo para los hijos de los hijos, conoce rara vez el peligro verdadero; ni su camino ni siquiera su victoria impresionan dialécticamente. Con todo, en la primera utopía, la más famosa pero también la más fría, en la de Platón, hay sin duda un tono antes triste que confiado. Claro que aquí se traslada directamente la enemistad por parte del estado existente al estado ideal: aversión del estamento superior contra la masa. A ella, como clase productora, no aprovecha la imagen ideal; más bien se trata de mantenerla abajo. Se sueña con un estado que es militar hacia adentro y hacia afuera, con brahmanes de este mundo a su cabeza. Es el estado dórico idealizado, aunque coronado filosóficamente, de lo que Esparta estaba muy lejos.

Y el que "todo sea común", que no falta en Platón, es más, que se convirtió desde él en el lema utópico más noble, este régimen peligroso quedó limitado a los dos estamentos superiores; era un privilegio monástico, no una exigencia democrática. De este modo hay una cierta reserva en esta utopía, al precio, por cierto, de ser la más reaccionaria, de no ir en el sentido del cuento, en el sentido de la edad dorada. Y reserva hay también en la segunda utopía famosísima de la Antigüedad, en la Ciudad de Dios, de San Agustín. Su bienaventuranza ya estaba destinada a Adán y Eva; pero la caída la frustró, y desde entonces la Ciudad de Dios peregrina en la Tierra. No puede aparecer como estado terreno, pues solo comprende a los escogidos; es un arca de Noé. Su paz es solitaria y amenazada, la rodea un mar de aflicción e injusticia, elementos de este mundo. Pero ni la reserva de Platón, de fundamentos reaccionarios, y pagada sin duda muy caro, ni la reserva pesimista de Agustín, afectaron demasiado la facilidad de la imagen feliz de la utopía social. Las novelas sobre estados resolvieron a menudo con su receta todas las contradicciones, y la salud resultó en cierto modo un anquilosamiento. Ninguna pregunta fresca, ninguna otra tierra a la vista; la isla, aunque ella misma es futura, está bien impermeabilizada contra el futuro. Esto se relaciona ampliamente con el optimismo técnico, como se ha notado, pero en última instancia guarda relación con el angostamiento que lo utópico ha sufrido en esta

su más patente manifestación: la utopía quedó limitada a una mejor constitución, en lugar de ser encarada y constituida en la totalidad concreta del ser. Lo utópico adquirió así, a partir de esas novelas sobre Estados, ligereza o abstracción exaltada y, además, una jurisdicción específica, completamente inadecuada a su materia básica, presente en todos los reinos. En cambio, la esencia de lo utópico, es decir la aspiración a una completa satisfacción de las necesidades en todo punto, debe ser comprendida como un todo, del cual dependen las mismas utopías sociales. Y hasta ese todo debían y querían finalmente elevarse las utopías, dentro de su jurisdicción, proyectando condiciones radicales en lo social, absolutamente buenas. Gracias a este todo los antiguos cuentos sobre Estados son aún hoy nuevos y aleccionadores, y sus errores resultan instructivos y sus aspiraciones comprometedoras. Postulan la pretensión a que se refiere la frase de Oscar Wilde: "el mapa que no contenga el país de Utopía no merece una mirada". Los viejos sueños sociales pintaron la isla de la abstracción y del amor; por estas dos cualidades, nada fue difícil en ella.

Las utopías marchan con horario

Los sueños de convivir mejor solo fueron pensados interiormente durante largo tiempo. Con todo no son arbitrarios, no son tan independientes como sus mismos autores lo creyeron. Tampoco carecen de conexiones mutuas, como para que solo se pueda enumerarlos empíricamente, a modo de curiosidades. Antes bien, pese a su aparente carácter de revista de historietas, se muestran bastante precisamente condicionados por lo social y relacionados entre sí. Obedecen a un cometido social, a una tendencia reprimida o que solo comienza a encarrilarse, de la etapa social en que se encuentran. Expresan esta tendencia directamente, con el sueño de la mejor constitución, aunque se mezclen las opiniones privadas. Las utopías sociales no reflejan para nada la tendencia existente con la diligencia y agudeza propias a otra forma de anticipación: el derecho natural civil. Pero de ninguna manera son independientes del afán por llegar a la siguiente etapa, pese a su vuelo, pese a la novelería sobre una felicidad social absoluta. Hablan bajo el impacto de lo existente, aunque no lo interpreten concretamente; visten la felicidad comunista final con las formas de una tendencia presente.

Así en San Agustín, así claramente en Tomás Moro y en Campanella, en Saint-Simon. Sobre San Agustín influyó el comienzo de la iglesia papal; sobre Moro, la disolución del Renacimiento; sobre Campanella, el absotismo barroco; sobre Saint-Simon, el sortilegio inicial de la gran industria. Aunque se ve transparentemente en cada caso que tienen en vista el cielo en la Tierra, y nada menos. Así es como también las utopías tienen su horario, e inclusive las más audaces se hallan atadas a él en sus anticipa-

ciones inmediatas. Además influye la diversidad de sus respectivas situaciones, que actúan decididamente sobre el inglés Moro, sobre el italiano Campanella. La utopía de la libertad de Moro corresponde en sus partes no comunistas a la forma parlamentaria que se aproxima en la política interior inglesa; la utopía del orden de Campanella corresponde al orden absolutista del continente. Esto muestra que también el sueño, por más privadamente que surja, contiene la tendencia de su época, y la de la próxima, captada en imágenes que por cierto también aquí desbordan casi siempre hacia una "situación primigenia y final".

Valga esto sobre el cometido y la conexión social en la serie de las utopías sociales; en todo tiempo son más fuertes que las peculiaridades individuales de los utopistas. Menos aún que de las profundidades del sentimiento puramente privado provienen las utopías de algún casillero de posibilidades apriorísticas, independientes de la historia. Todas las posibilidades solo llegan a ser una posibilidad en la historia. Hasta la innovación de abolir la propiedad privada (que la mayoría de los utopistas sociales anticipa en la parte de sus utopías que no es actual, que trasciende hacia la última etapa), no es *a priori* inmutable. En el poco liberal Platón tiene un aspecto muy distinto que en Tomás Moro, y en éste, a su vez, muy distinto que en Roberto Owen. Ni siquiera lo nuevo mismo, en su dimensión, ni siquiera lo utópico considerado, por así decirlo, en sí, son invariables.

Las "épocas futuras" que señala Jacobo a sus hijos, en su lecho de muerte, no son las mismas, ni en cuanto a su contenido ni en cuanto a su concepción del futuro, que las que imagina el quiliasta Joaquín de Calabrese en el siglo XIII, o que las que piensa Saint-Simon. Lo único invariable es la *intención* hacia lo utópico, pues se la reconoce en toda la historia. Pero hasta este dato invariable se hace variable, no bien se expresa en la primera palabra, no bien se refiere a los contenidos siempre diferentes de la historia. Estos contenidos no descansan como *possibilités éternelles*, que el anticipador escoge, ya una, ya otra; se mueven únicamente en la historia, que las engendra. Esto vale para todos los contenidos utópicos, no solo para los que se refieren a una mejor sociedad. Ningún sueño social se conforma con el estado empírico, en el cual los hombres fueron introducidos sin que se les preguntara. Ninguno se conforma con el destino social, como si fuera inevitable o querido por Dios. Entre los sueños que nacen en la vigilia, los de carácter social no son los más importantes o profundos, pero para eso en ellos lo utópico se configura sobre su base social. Por eso no solo son los de mayor amplitud; también permiten, junto con las utopías técnicas, que se vea del modo más práctico la comarca anhelada por los hombres. Y esto aparece al mismo tiempo orgullosamente; pues las utopías sociales, incluso en sus comienzos vacilantes, fueron capaces de decir *no* a lo infame, aunque fuera lo poderoso, o lo habitual. En general, esto último traba subjetivamente más aún que lo poderoso, en tanto pre-

senta mayor constancia y por eso menos patetismo; en tanto adormece la conciencia de la contradicción y disminuye los motivos para el coraje.

Pero la utopía social surgió casi siempre por oposición a este aturdimiento, a esa especie de costumbre, que en medio de infamias, a veces intolerables, constituye la mitad de la falta de fantasía moral y la totalidad de la estupidez política. La utopía social actuó como una parte de la capacidad para asombrarse y para encontrar lo dado tan poco natural, que solo su transformación pueda resultar obvia. Como transformación hacia un estado de la sociedad que, como dice Marx, no solo termine con el aislamiento de la comunidad política, sino también con el del ser humano. Los sueños sociales se constituyeron con una cantidad de cosas fantásticas, pero, al mismo tiempo, como dice Engels, con una cantidad "de gérmenes de ideas geniales y de pensamientos, que asoman bajo el velo fantástico".

Hasta que la proyección del futuro se rectifica concretamente en Marx, y se inscribe en el horario realmente comprendido de una tendencia inminente, de manera que no termina, sino que solo entonces comienza con pleno vigor.

Traducido por Carlos Guerrero

Tercera parte

CONCIENCIA, COMUNICACIÓN Y CULTURA

CAPÍTULO XIV

CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD DEL CONDICIONAMIENTO CULTURAL *

RUTH BENEDICT

Todas las culturas deben ocuparse, de un modo u otro, del ciclo de crecimiento que va desde la infancia hasta la edad adulta. La naturaleza ha planteado la situación en forma dramática: por un lado, el niño recién nacido, fisiológicamente vulnerable, incapaz de protegerse a sí mismo o de participar por su propia iniciativa en la vida del grupo, y por otro lado, el hombre o la mujer adultos. Todo hombre que desarrolle sus potencialidades humanas debe ser primero hijo y luego padre, y entre los dos roles es muy grande el contraste, desde el punto de vista fisiológico; debe haber primero dependido de otros para su simple existencia, y más tarde debe proporcionar a otros esa seguridad. Esta discontinuidad en el ciclo vital es un hecho natural e ineludible. Los hechos naturales, sin embargo, en cualquier análisis de problemas humanos, no son considerados ordinariamente en su estricta pureza y desnudez, sino rodeados por todas las adquisiciones locales de comportamiento a las que el estudioso de los asuntos humanos se ha acostumbrado en su propia cultura. Por esta razón, es muy útil el estudio del material comparativo proveniente de otras sociedades para arrojar luz y obtener una perspectiva más amplia sobre nuestras propias adquisiciones particulares. El papel del antropólogo no consiste en cuestionar los hechos de la naturaleza, sino en destacar la presencia de un término intermedio entre "naturaleza" y "comportamiento humano"; su tarea es analizar ese término, documentar las intervenciones y modificaciones locales practicadas por el hombre sobre la naturaleza, e insistir en que estas intervenciones y arreglos no deben ser considerados *naturales* en ninguna cultura. Si bien es un hecho natural que el niño se vuelva hombre, la forma en que esta transición se realiza varía de una sociedad a otra, y ninguno de estos puentes

* RUTH BENEDICT, "Continuities and Discotinuities in Cultural Conditioning", *Psychiatry*, Vol. I (1938), págs. 161 - 67.

culturales particulares debe ser considerado como el camino "natural" hacia la madurez.

Desde un punto de vista comparativo, nuestra cultura acentúa en forma extrema las diferencias entre el niño y el adulto. El niño es asexual, el adulto juzga su virilidad por sus actividades sexuales; el niño debe ser protegido de las feas realidades de la vida, el adulto debe enfrentarlas sin derrumbarse psíquicamente; el niño debe obedecer, el adulto debe mandar esa obediencia. Éstos son todos dogmas de nuestra cultura, dogmas que, a pesar de los hechos de la naturaleza, otras culturas por lo general no comparten. No obstante las diferencias fisiológicas entre el niño y el adulto, estos dogmas son adquisiciones culturales.

La cuestión se hará más clara si consideramos un hábito de nuestra propia cultura con respecto al cual no existe tal discontinuidad de condicionamiento. Con la intención más clara y la mayor economía de adiestramiento, logramos nuestro objetivo de condicionar a todos para comer tres comidas por día. El entrenamiento del bebé en los períodos regulares de alimentación se inicia con el nacimiento; los llantos del niño y las conveniencias de la madre no alcanzan a perturbarlo. Es verdad que tenemos en cuenta la estructura fisiológica del niño y al principio le permitimos comer con más frecuencia que los adultos, pero como nuestro objetivo está firmemente establecido y nuestro adiestramiento es consecuente, antes de los dos años, el niño ha alcanzado el modelo adulto en cuanto al horario de alimentación. Desde el punto de vista de otras culturas, esto es tan asombroso como lo es para nosotros el hecho de que niños de tres años se sientan a sus anchas en aguas profundas. El pudor es otra esfera en la que nuestro adiestramiento del niño es consecuente y económico; no desperdiciamos tiempo vistiendo al niño y, en contraste con muchas sociedades en las que el niño corre desnudo hasta que se le otorga ritualmente su faldón o su taparrabo en la adolescencia, el adiestramiento del niño lo adapta con precisión a las convenciones adultas.

En ninguna de estas formas de comportamiento es necesario, para un individuo de nuestra cultura, emprender, antes de la pubertad, durante ésta o en algún momento posterior, un curso de acción que todo su adiestramiento previo haya convertido en tabú. Se le ha ahorrado la inseguridad inevitable en tal transición.

El ejemplo que he elegido puede parecer trivial, pero cuando se trata de aspectos del comportamiento más amplios e importantes, nuestros métodos difieren mucho. Debido a la gran variedad existente en el adiestramiento infantil en diferentes familias de nuestra sociedad, podría ilustrar la continuidad del condicionamiento tomándola de historias de vida pertenecientes a nuestra cultura, pero aun éstas están, desde un punto de vista comparativo, lejos de ser congruentes; me limitaré, por lo tanto, a describir las características de otras culturas donde el adiestramiento que entre nosotros es idiosincrásico, es en ellas aceptado y tradicional, y no implica, por consiguiente, la misma posibilidad de conflicto. Consideraré la niñez antes

que las situaciones del infante y el lactante, no porque estas últimas no varíen notablemente en diferentes culturas, sino porque están más circunscriptas por las necesidades fisiológicas del bebé que el adiestramiento posterior. Las situaciones de la niñez proporcionan un campo excelente para ilustrar el alcance de las adaptaciones culturales que son posibles dentro de un conjunto universalmente dado, aunque no tan rígido, de hechos fisiológicos.

La discontinuidad mayor en el ciclo vital consiste, por supuesto, en que el niño, que es hijo en un momento determinado, debe convertirse luego en padre. Estos roles están poderosamente diferenciados en nuestra sociedad; un buen hijo es dócil y no asume las responsabilidades del adulto; un buen padre sostiene a sus hijos y no debe permitir que se desprecie su autoridad. Además, el niño debe carecer de sexo dentro del ámbito familiar, mientras que el rol sexual del padre es fundamental en la familia. El individuo que desempeña uno de los roles, debe replantear su comportamiento desde casi todos los puntos de vista al asumir el otro.

Escogeré para el análisis tres de los contrastes que se dan en nuestra cultura entre el rol del individuo como niño y como padre: (1) rol de *status* responsable / rol de *status* no responsable; (2) dominación / sumisión; (3) diferencias en el rol sexual. De la adhesión cultural a estos tres contrastes depende en gran medida la discontinuidad en el ciclo vital de un individuo de nuestra cultura.

I. Rol de "status" responsable / no responsable

Los procedimientos adoptados por las sociedades que en esta esfera logran continuidad durante el ciclo vital no difieren en modo alguno de los empleados en nuestro condicionamiento uniforme de las tres comidas diarias. Simplemente, se los aplica en otras esferas de la vida. Concebimos al niño como deseoso de jugar y al adulto como obligado a trabajar, pero en muchas sociedades la madre lleva diariamente al bebé en su manta o en su bolsa al huerto, o a recoger raíces, y el trabajo adulto es visto ya en la infancia desde la placentera seguridad de una posición en estrecho contacto con la madre. Cuando el niño puede corretear solo, sigue acompañando a sus padres, realizando tareas esenciales que son, sin embargo, apropiadas para su capacidad, y su dicotomía entre el trabajo y el juego no difiere de la de sus padres, a saber, la distinción entre el día de trabajo y la noche de descanso. Las tareas que se le piden guardan proporción con su capacidad, y sus mayores esperan tranquilamente, sin ofrecerse a realizar la tarea en lugar del niño. A todo aquel que está familiarizado con tales sociedades, le ha impresionado el contraste con nuestro propio modo de educar al niño. La doctora Ruth Underhill me cuenta de una reunión con un grupo de ancianos papagos de Arizona: el hombre de la casa se vuelve

hacia su nieta de tres años y le pide que cierre la puerta. La puerta era pesada y difícil de cerrar. La niña trata de hacerlo, pero la puerta no se mueve. Varias veces el abuelo repitió: "Sí, cierra la puerta". Nadie acudió en ayuda de la niña. Nadie le arrebató su responsabilidad. Por otra parte, no había impaciencia, porque después de todo la niña era pequeña. Se mantuvieron sentados gravemente hasta que la niña tuvo éxito en su empeño, y entonces el abuelo le dio gravemente las gracias. Se suponía que no se le hubiera pedido esta tarea de no poder realizarla, y habiéndole sido encomendada, la responsabilidad le pertenecía a ella sola, exactamente como a una mujer adulta.

El punto esencial de semejante adiestramiento es que el niño es condicionado de continuo, desde la infancia, para la participación social responsable, mientras que al mismo tiempo las tareas que se esperan de él son adecuadas a su capacidad. El contraste con nuestra sociedad es muy grande. Un niño no hace contribución alguna a nuestra sociedad industrial, excepto en la medida en que compite con un adulto; su trabajo no es estimado en relación con su fuerza y habilidad, sino con respecto a las exigencias de una industria de alto desarrollo técnico. Aun cuando elogiamos las realizaciones de un niño en el hogar, nos ofende quien interpreta tal elogio como si fuera del mismo orden que el elogio prodigado a los adultos. Los padres elogian al niño porque los padres se sienten bien predispuestos hacia él, y no toman en cuenta si la tarea está bien hecha o no de acuerdo con las normas adultas; el niño no aprende ninguna norma firme con la cual medir sus realizaciones. La seriedad con que una familia de indios cheyennes festeja ceremoniosamente el primer pájaro de nieve de su muchacho, no podía estar más alejada de nuestro comportamiento. Al nacer el niño fue obsequiado con un arco de juguete, y desde el momento en que pudo corretear solo, arcos útiles adecuados a su estatura fueron hechos especialmente para él por el hombre de la familia. Se le enseñó a reconocer gradualmente a los animales y a los pájaros, empezando por los más fáciles de atrapar, y a medida que fue trayendo su primera presa de cada especie, la familia lo festejó debidamente, aceptando su contribución tan seriamente como el búfalo traído por el padre. Cuando finalmente el niño mata un búfalo, ello es solo el paso final de su condicionamiento infantil, y no un nuevo rol adulto que contraste con su experiencia infantil.

Los ojibwa del Canadá muestran a las claras los resultados que se pueden obtener. Esta tribu vive de la caza invernal, y la pequeña familia compuesta por el padre, la madre y los hijos depende durante el largo invierno de sus grandes y helados terrenos de caza. El muchacho trae las presas a su hermana, del mismo modo que su padre lo hace con su madre; la muchacha prepara la carne y las pieles para el hermano, del mismo modo que la madre lo hace para su marido. Cuando el muchacho llega a los doce años, puede tener su propia línea de trampas en un terreno de caza propio y volver a la casa paterna sólo una vez en varios meses, trayendo todavía la carne y las pieles a su hermana. El muchacho aprende,

en consecuencia, que solo puede contar consigo mismo en la vida, y esto vale tanto para las relaciones que mantendrá con lo sobrenatural como para la tarea de procurarse el sustento. Aceptará esta actitud como adulto triunfante, del mismo modo que la aceptó como niño.

II. Dominación / sumisión

El par de categorías *dominación - sumisión* constituye el ejemplo más notable de ese tipo de comportamiento en que lo semejante no da lugar a lo semejante, y donde un tipo de comportamiento estimula la respuesta contraria. Es una de las formas más importantes en que se configura el comportamiento en nuestra cultura. Cuando tiene lugar entre clases, puede ser alimentada por una experiencia continua; la dificultad de su uso entre los niños y los adultos radica en el hecho de que un individuo condicionado en su infancia para una determinada forma de comportamiento, debe adoptar la forma opuesta como adulto. El tipo opuesto es el de una pauta de comportamiento recíproco aproximadamente idéntico, y es típico de aquellas sociedades que se basan en el condicionamiento por continuidad. En algunas culturas primitivas, la terminología misma que padre e hijo emplean para dirigirse la palabra, y más comúnmente el abuelo y el nieto o el tío y el sobrino, refleja esta actitud. En tales terminologías de parentesco, un vocablo recíproco expresa cada una de estas relaciones, de manera tal que el hijo y el padre, por ejemplo, se dirigen el uno al otro el mismo término, así como entre nosotros los primos se nombran mutuamente con el mismo vocablo. El niño intercambiará más tarde el mismo término con su hijo. Por lo tanto, "padre-hijo" es una relación continua de la que goza durante toda la vida. La misma continuidad, sostenida por la reciprocidad verbal, ocurre mucho más a menudo en la relación abuelo-nieto o en la del hermano de la madre con el hijo de la hermana. Cuando en estas relaciones se intercambian constantes bromas, como es frecuente, los viajeros cuentan maravillados las libertades y pretensiones de los pequeños que apenas caminan, en su trato con estos mayores de la familia. En lugar de nuestro dogma del respeto a los mayores, esas sociedades emplean en tales casos una reciprocidad lo más completa posible. Las bromas y jugarretas del abuelo son devueltas por el nieto en la misma moneda, y éste creería faltar a la conducta correcta y decorosa si no diera igual por igual. Si el hijo de la hermana tiene derecho de acceso, sin solicitar permiso, a las posesiones del hermano de su madre, éste también tiene tales derechos sobre las posesiones del niño. Comparten privilegios y obligaciones recíprocas que en nuestra sociedad pueden desarrollarse solo entre compañeros de la misma edad.

Desde el punto de vista del presente análisis, tales convenciones de parentesco permiten al niño poner en práctica desde la infancia las mismas

formas de comportamiento que le servirán de base como adulto; el comportamiento no está polarizado entre una exigencia general de sumisión para el niño y de dominación para el adulto.

De los procedimientos antes descritos, por los cuales el niño es condicionado para un rol de *status* responsable, se desprende que los mismos dependen principalmente de que surja en el niño un deseo de compartir la responsabilidad de la vida adulta. Para lograr esto, se da poca importancia a la obediencia y mucha a la aprobación y al elogio. El castigo es considerado, por lo general, como totalmente fuera del reino de lo posible, y los nativos de muchas partes del mundo han deducido de nuestros métodos disciplinarios corrientes, que los padres blancos no aman a sus niños. De cualquier manera, si no se exige del niño sumisión, muchas ocasiones de castigo se desvanecen; una cantidad de situaciones que lo exigen no tienen lugar. Numerosas tribus norteamericanas rechazan explícitamente el ideal de un comportamiento infantil sumiso u obediente. El príncipe Maximiliano von Wied, que visitó a los indios crow hace más de cien años, ha descrito los alardes de un padre ante la indocilidad de su joven hijo, aunque era él mismo el objeto del escarnio: "Será un hombre", decía. Se habría sentido frustrado ante la idea de que su muchacho mostrara un comportamiento que, en la vida adulta, lo haría aparecer evidentemente como una pobre criatura a los ojos de sus compañeros. El doctor George Devereux me cuenta de un caso particular de tal actitud entre los mojave de la actualidad: la madre del niño era blanca e instaba a su esposo indio a que reaccionara cuando el niño lo desobedecía y lo golpeaba. "¿Pero por qué?", dijo el padre, "él es pequeño. No puede lastimarme". Nada sabía de dicotomía alguna según la cual el adulto exige obediencia y el niño debe prestarla. Si su niño hubiera sido dócil, habría pensado simplemente que llegaría a ser un adulto dócil: eventualidad que no habría contado con su aprobación.

El entrenamiento infantil que determina parecidos resultados es común a otras esferas de la vida, además de la que se relaciona con las obligaciones recíprocas de parentesco entre el niño y el adulto. Hay una tendencia en nuestra cultura a percibir en toda situación los gérmenes de una relación de dominio - sumisión. Aun en los casos en que esta categoría es notoriamente ajena a la cuestión, nuestra interpretación se apoya en esa dicotomía; suponemos que en toda situación debe haber una persona que domina a otra. Por lo demás, aun cuando la situación exija el liderazgo, algunas culturas no la perciben en términos de dominio - sumisión. Para dar cuenta de esta actitud, sería necesario describir sus instituciones políticas y sobre todo sus instituciones económicas, porque para que tal actitud persista, ha de estar por cierto apoyada en mecanismos económicos congruentes con ella. Pero también debe estar apoyada en el entrenamiento infantil y las situaciones familiares, o lo que viene a ser lo mismo, debe expresarse en estas áreas.

III. Diferencias en el rol sexual

La continuidad en el condicionamiento del niño entrenado para que asuma responsabilidad y no sea más sumiso que los adultos en su comportamiento, es muy posible desde el punto de vista de sus dotes fisiológicas siempre que su participación se adecue a sus fuerzas. Ahora bien, debido al tardío desarrollo de los órganos de reproducción del niño, la continuidad del condicionamiento en la experiencia sexual plantea un difícil problema. En lo que se refiere a la creencia de que el niño no es más que un ser asexual, ellos están probablemente más en lo cierto que lo que nosotros lo estaríamos con un dogma opuesto. Pero el gran problema se plantea con las uniones universalmente estériles antes de la pubertad y las presumiblemente fértiles posteriores a la maduración. Este hecho fisiológico no puede ser disminuido ni alterado por el condicionamiento cultural, por intenso que éste sea, y las sociedades que subrayan con mayor fuerza la continuidad del condicionamiento no esperan, por consiguiente, que los niños se interesen en la experiencia sexual mientras no hayan madurado físicamente. Esto es notable entre tribus indias norteamericanas como los dakota: los adultos realizan sus actos sexuales en la mayor intimidad y de ninguna manera estimulan la actividad sexual de los niños. En un sistema semejante no hay necesariamente discontinuidad, en el sentido en que he usado el término, si al niño no se le enseña nada que deba luego desaprender. En estas culturas, los adultos no consideran los experimentos sexuales de los niños como algo perverso o peligroso, sino simplemente como un juego inofensivo que no puede tener ninguna consecuencia seria. En algunas sociedades, tal juego es mínimo y despierta poco interés en los niños. Pero la misma actitud puede ser adoptada por los adultos en las sociedades que estimulan el juego sexual y donde éste constituye una actividad importante para los niños pequeños. Esto ocurre en la mayoría de las culturas melanesias de la Nueva Guinea sudoriental; si se trata de niños no maduros, los adultos llegan a reírse de los asuntos sexuales dentro de la clase prohibida, diciendo que, puesto que no pueden casarse, no cabe daño alguno.

Este hecho fisiológico de la diferencia entre las uniones estériles de los niños y las relaciones sexuales presumiblemente fértiles de los adultos es el que debe tenerse presente, a fin de comprender las diferentes costumbres que casi siempre rigen la expresión sexual en los niños y en los adultos de una misma cultura. Muchas culturas que admiten la libertad sexual en la pre-adolescencia, exigen fidelidad matrimonial, y otras muchas que valoran la virginidad pre-matrimonial tanto en el varón como en la mujer, organizan su vida matrimonial con gran libertad. La continuidad de la experiencia sexual se complica debido a factores que en los problemas analizados previamente era innecesario considerar. El problema esencial no consiste en que la sexualidad del niño sea desarrollada o no en forma

consecuente, porque aun donde tal desarrollo es favorecido, en la mayoría de los casos el niño debe modificar seriamente su comportamiento al llegar a la pubertad o al matrimonio. La continuidad en la expresión sexual significa más bien que al niño no se le enseña nada que luego debe desechar. Si el énfasis cultural recae sobre el placer sexual, el niño que es condicionado de manera continua será alentado a experimentarlo libre y placenteramente, como entre los nativos de las Islas Marquesas; si el énfasis recae sobre la reproducción, como entre los zuñi de Nuevo México, las inclinaciones sexuales infantiles no serán desarrolladas, porque el único uso importante que en dicha cultura se considera servido por el sexo no es todavía posible para el niño. La diferencia importante con respecto a nuestra forma de educar a los niños reside en que, aunque al niño zuñi se le inculca la perversidad de la experiencia sexual prematura, no corre el riesgo, como en nuestra cultura, de asociar esta perversidad con el sexo en sí mismo, sino más bien con el sexo a su edad. Al adulto de nuestra cultura le ha sido a menudo imposible desaprender la idea de la perversidad o peligrosidad del sexo, lección que le fue inculcada con intensidad en sus años más formativos.

IV. Discontinuidad en el condicionamiento

Aun de esta muy sumaria exposición del condicionamiento continuo, surge con evidencia la economía de tales costumbres. A pesar de sus obvias ventajas, sin embargo, hay algunas dificultades en su camino. Muchas sociedades primitivas esperan un comportamiento diferente del individuo como niño y como adulto, del mismo modo que nosotros; y tal discontinuidad implica una posible tensión.

Muchas sociedades de este tipo, sin embargo, reducen la tensión mediante ciertas técnicas o procedimientos; y algunas técnicas tienen más éxito que otras en la tarea de asegurar el funcionamiento individual sin conflictos. Es desde este punto de vista que las sociedades escalonadas en grupos de edad revelan su significación fundamental. Las culturas ordenadas según la edad exigen del individuo comportamientos diferentes en distintas épocas de su vida, y las personas de un grupo de edad semejante son agrupadas en una sociedad cuyas actividades están orientadas en conjunto hacia el comportamiento deseado a esa edad. Los individuos se "gradúan" públicamente y con honores, y pasan de uno de esos grupos a otro. Allí donde los miembros de la sociedad, según la edad, son obligados a la lealtad y al apoyo mutuo, y son extraídos no solo del grupo local sino de toda la tribu, como ocurre entre los arapaho, e incluso de otras tribus, como entre los wagawaga de la Nueva Guinea sudoriental, tal institución tiene muchas ventajas en lo que se refiere a la eliminación de los conflictos entre los grupos locales y al fomento de la paz intratribal.

Asimismo, éste parece ser un factor que facilita la solidaridad militar tribal de los masai del África Oriental, que revelan una organización similar. A los fines del presente análisis interesa señalar que, de ese modo, el individuo que en determinado momento adopta una nueva serie de deberes y virtudes, es apoyado no solo por un sólido grupo de pares sino también por el prestigio tradicional de la sociedad "secreta" organizada en la cual se gradúa en ese momento. Así fortalecidos, los individuos de estas culturas oscilan a menudo entre extremos notablemente opuestos de comportamiento, sin comprometer aparentemente su estabilidad psíquica. Por ejemplo, la gran mayoría exhibe un comportamiento orgulloso y sin conflictos en cada etapa del ciclo de vida, aun cuando una primera etapa dedicada a la agresiva y apasionada caza de cabezas deba ser sucedida por una vida posterior dedicada al ritual y a virtudes cívicas moderadas y apacibles.

Nuestro principal interés aquí es, sin embargo, la discontinuidad que afecta primordialmente al niño. En muchas sociedades primitivas, la discontinuidad no ha sido fomentada debido a necesidades económicas o políticas, ni porque dicha discontinuidad determine una división del trabajo socialmente ventajosa, sino a causa de algún dogma conceptual. Las culturas más notables en este sentido son la australiana y la papúa, en las que florece la ceremonia de "hacer al hombre". En tales sociedades se cree que los hombres y las mujeres tienen poderes opuestos y en conflicto, y los niños varones, que tienen un *status* indefinido, deben ser iniciados en el rol masculino. En Australia Central el niño varón está del lado de la mujer, y las mujeres son tabú en las etapas adultas finales del ritual tribal. Las elaboradas y lentas ceremonias de iniciación de los arunta, por consiguiente, arrebatan al muchacho de su madre, dramatizan su gradual repudio de ella. En una ceremonia final el muchacho renace como hombre del "útero" ceremonial de los hombres. Las ceremonias de los hombres son la afirmación ritual de una solidaridad masculina, que se expresa en las caricias recíprocas de sus *churingas,* el símbolo material de la vida de cada hombre, y en el mutuo derramamiento de sangre extraída de sus venas. Después que este cálido vínculo entre los hombres ha quedado establecido a través de las ceremonias, el muchacho se une a los hombres en la casa de los hombres y participa en los ritos tribales. La discontinuidad impuesta ha sido tribalmente salvada.

Al oeste del río Fly, en Nueva Guinea meridional, existe un desarrollo notable de este culto de iniciación que envuelve un período infantil de homosexualidad pasiva. Entre los keraki se cree que ningún muchacho puede crecer completamente sin desempeñar dicho rol durante algunos años. Los hombres ligeramente mayores asumen el rol activo, y el hombre maduro es un cónyuge celoso. El ciclo de vida de los indios keraki incluye, por lo tanto, y sucesivamente, la homosexualidad pasiva, la homosexualidad activa y la heterosexualidad. Los keraki creen que la homosexualidad pasiva post-puberal tiene por resultado la preñez y ven pruebas

de tales prácticas en cualquier hombre gordo, a quien, aun siendo un anciano, pueden matar o arrojar de la tribu a causa del temor que les provoca. La ceremonia que aquí nos interesa tiene lugar al concluir el período de homosexualidad pasiva. Esta ceremonia consiste en crear la posibilidad de la preñez en el muchacho vertiendo lejía en su garganta, tras lo cual carece de protección si cede a las prácticas de homosexualidad pasiva. No hay técnica para dar término a la homosexualidad activa, pero ésta no constituye explícitamente un tabú para los hombres adultos; la heterosexualidad y los niños, sin embargo, son muy valorados. A diferencia de sus vecinos marindanim, que comparten sus prácticas homosexuales, el marido y la mujer keraki comparten la misma casa y trabajan juntos en los huertos.

He elegido ejemplos de condicionamiento discontinuo en los que no es exagerado afirmar que las instituciones culturales proporcionan un apoyo adecuado al individuo, a medida que progresa de rol en rol, o bien vedan en forma sumaria su comportamiento anterior. El contraste con los ordenamientos de nuestra cultura es muy notable, y contra el fondo proporcionado por la organización social de otras culturas, el período adolescente del *Sturm und Drang,* con el cual estamos tan familiarizados, se hace inteligible como resultado de nuestros dogmas e instituciones culturales discontinuas, y no como producto de una necesidad fisiológica. Tiene aún mayor importancia relacionar estos datos comparativos con las personas inadaptadas a nuestra cultura, a las que se considera fijadas en algún nivel pre-adulto. Es evidente que si observáramos nuestros ordenamientos sociales desde el punto de vista de un extranjero, inferiríamos, directamente de nuestras instituciones familiares y hábitos de educación infantil, que muchos individuos han de persistir en las "cosas de niños"; tendríamos que decir que nuestra actividad adulta exige rasgos que están prohibidos en los niños, y que, lejos de esforzarse por ayudar a los niños a salvar esta brecha, los adultos de nuestra cultura les atribuyen toda la culpa cuando los niños no pueden manifestar espontáneamente el nuevo comportamiento o bien cuando exceden los límites y lo manifiestan con terca beligerancia. No es sorprendente que en tal sociedad muchos individuos teman emplear un comportamiento que les estaba vedado hasta ese momento y confíen en cambio, aunque a un alto precio psíquico, en actitudes que han merecido aprobación durante sus años formativos. Si invocamos un esquema fisiológico para dar cuenta de estas adaptaciones neuróticas, pasamos por alto la posibilidad de construir instituciones sociales que puedan disminuir el precio social que ahora pagamos: en lugar de ello, elaboramos una serie de dogmas que se revelan inaplicables bajo otras condiciones sociales.

Traducido por José Arturo Napolitano

CAPÍTULO XV

LA INVASIÓN MARCIANA: LA FALSA CONCIENCIA EN ACCIÓN *

HADLEY CANTRIL

En la noche del 30 de octubre de 1938, millares de norteamericanos se vieron dominados por el pánico a causa de una audición radial en la cual se describía una supuesta invasión de marcianos que amenazaba toda nuestra civilización. Probablemente nunca antes tanta gente, en todas las esferas de la vida y en todos los rincones del país, se sintió tan súbita e intensamente perturbada como esa noche.

Acontecimientos tan raros como éste proporcionan oportunidades para que el científico social estudie la conducta de masas. Tales situaciones deben explotarse en el momento en que se producen. Desgraciadamente el científico social no puede, en general, predecir tales situaciones y tener sus instrumentos de investigación listos para analizar el fenómeno mientras éste se desarrolla, pero puede comenzar su tarea antes de que los efectos de la crisis hayan pasado y los recuerdos se tornen borrosos. La situación creada por la transmisión radial nos muestra la reacción del hombre común en un momento de tensión. Nos permite captar directamente su inteligencia, sus ansiedades y sus necesidades, lo cual sería imposible por medio de tests o estudios estrictamente experimentales. La situación de pánico estudiada tenía todo el sabor de la vida diaria y, al mismo tiempo, proveía una condición semiexperimental para la investigación. A pesar de las condiciones únicas que crearon este pánico particular, el autor ha intentado indicar a lo largo del estudio la estructura de circunstancias que, desde un punto de vista psicológico, podrían hacer de éste el prototipo de todo pánico.

El hecho de que este pánico surgiera como resultado de una audición radial no es hoy día una mera circunstancia. La importancia del papel

* HADLEY A. CANTRIL, *The Invasion From Mars*, Princeton, Princeton University Press, 1940.

de la radio en los asuntos nacionales e internacionales actuales es demasiado conocida como para que nos detengamos ahora en ella. Por su misma naturaleza, la radio constituye el medio por excelencia para informar a todos los sectores de una población acerca de los sucesos del momento, para despertar en ellos una sensación común de temor o alegría y para llevarlos a reacciones similares dirigidas a un objetivo único.

Debido a que el fenómeno social en cuestión era muy complejo, se emplearon varios métodos para lograr respuestas diferentes y para comparar los resultados obtenidos con los distintos métodos. Gran parte de nuestra información se obtuvo a través de entrevistas detalladas con 135 personas. Más de 100 de estas personas se eligieron simplemente por haber experimentado honda perturbación a causa de la audición radial.

Mucho antes de que la transmisión concluyera, millares de personas en todas partes de los Estados Unidos rezaban, lloraban, huían frenéticamente para no morir a manos de los marcianos. Algunos corrieron a salvar a los seres amados. Otros utilizaron el teléfono para despedirse o para prevenir a los otros, se apresuraron a informar a los vecinos, buscaron información en periódicos o estaciones radiales, llamaron ambulancias y coches policiales. Por lo menos seis millones de personas escucharon la audición. Por lo menos un millón de ellas se sintieron asustadas o perturbadas.

Durante varias semanas después de la transmisión, los periódicos seguían publicando historias plenas de interés humano donde se describía el "shock" y el terror de los ciudadanos locales. Hombres y mujeres en todo el territorio podrían haber descrito sus sentimientos y reacciones en esa noche fatal. Nuestros propios entrevistados y corresponsales proporcionaron cientos de relatos. Unos pocos de tales relatos, elegidos casi al azar, nos permitirán comprender la excitación reinante. Dejemos que la gente hable por sí misma.

"Yo sabía que era algo terrible y tenía miedo", dijo la señora Ferguson, un ama de casa del norte de Nueva Jersey, al entrevistador. "Pero no sabía qué pasaba. No podía creer que fuera el fin del mundo. Siempre oí decir que cuando el mundo llegara a su fin sería todo tan rápido que nadie se daría cuenta, así que ¿por qué habría Dios de ponerse en contacto con ese locutor? Cuando nos dijeron que debíamos abandonar la casa y cruzar las colinas, y los chicos comenzaron a llorar, la familia decidió salir. Llevamos frazadas y mi nieta quería llevar al gato y al canario. Estábamos ya en el garaje cuando el hijo del vecino volvió y nos dijo que no era más que una audición."

Este informe nos fue enviado por Joseph Hendley, desde una pequeña ciudad del medio Oeste. "Por cierto que el terror hizo arrodillar a toda mi familia antes de la mitad del programa. Dios sabe cuánto le rezamos el domingo pasado. Para nosotros fue una lección en más de un sentido. Mi madre salió afuera y trató de localizar a Marte. Papá no se quería convencer o se mostraba escéptico, o algo por el estilo, pero incluso

él llegó a creerlo. Mi hermano John, como de costumbre, se puso sumamente excitado. Mi hermano Jorge no estaba en casa. Mi tía Grace, una buena católica, comenzó a rezar con mi tío Henry. Lily se descompuso del estómago. No sé qué hice yo exactamente, pero sé que recé con más energía y con más convicción que nunca antes en mi vida. En cuanto nos convencimos de que todo era cierto, qué hermosas nos parecieron todas las cosas de la Tierra; con qué rapidez nos confiamos a Dios."

Archie Burbank, empleado en una estación de servicios en Newark, describió sus reacciones. "Mi novia y yo nos quedamos en el auto durante un rato dando vueltas sin rumbo fijo. Luego seguimos a un amigo. Todos nos dirigimos hacia un almacén y le pedimos al dueño que nos dejara quedarnos en el sótano. El dueño preguntó: «¿Qué pasa? ¿Quieren arruinarme el negocio?» Y nos echó. Una multitud comenzó a reunirse. Corrimos hacia una casa de departamentos y le pedimos al encargado que nos dejara quedar en el sótano. El encargado nos dijo: «No tengo ningún sótano. ¡Fuera de aquí!». En ese momento los habitantes de la casa de departamentos comenzaron a salir en paños menores. Volvimos al auto y seguimos escuchando la audición. De pronto, se cortó la voz del locutor, se interrumpió la transmisión, de modo que intentamos encontrar otra radioemisora pero no se oía nada. Entonces volvimos a la estación de servicio y llenamos el tanque de nafta para viajar tan lejos como se pudiera. El empleado no sabía nada de lo que pasaba. Entonces un amigo decidió llamar al *Newark Evening News*. Descubrió que era una audición. Entonces escuchamos hasta el final y luego nos fuimos a bailar."

La señora Joslin, que vive en un barrio humilde de una importante ciudad del Este y cuyo esposo es jornalero, dijo: "Estaba terriblemente asustada. Quería hacer las valijas, despertar a mi hijo, reunir a mis amigos y alejarme en el auto hacia el Norte. Pero todo lo que hice fue quedarme sentada junto a una ventana, rezando, escuchando, y muerta de miedo, y mi esposo en la otra ventana lloriqueando y mirando afuera para ver si la gente huía. Cuando el locutor dijo: «Evacuen la ciudad», corrí y llamé a la dueña de casa y me precipité con mi chico en brazos por la escalera, sin esperar a tomar un sombrero ni nada. Cuando llegué al pie de las escaleras, me resultó difícil salir, no sé por qué. Mientras tanto, mi esposo buscó otras estaciones y vio que todas seguían funcionando. No sentía ningún olor a gas ni veía correr a la gente, así que me llamó y me dijo que era una audición, por lo que me quedé quieta, pero siempre lista para partir en cualquier momento, hasta que oí a Orson Welles decir: «Amigos, espero que no los hayamos alarmado. Esto no es más que una audición». Y entonces sencillamente me quedé sentada".

Si queremos explicar la reacción, pues, debemos responder a dos preguntas básicas: ¿Por qué esta transmisión, y no otras similares, asustó a la gente? ¿Y por qué esta transmisión atemorizó a alguna gente pero no a otra? La respuesta a la primera pregunta debe buscarse en las carac-

terísticas de este programa particular que crearon falsas normas de juicio en tantos radioescuchas.

Ninguno que lea el guión del programa puede negar que el realismo de los primeros minutos era tan impresionante que resultaba casi verosímil incluso para radioescuchas relativamente cultos y bien informados. No debe pasarse por alto la extraordinaria calidad dramática de la transmisión. Este realismo insólito debe atribuirse al hecho de que las primeras partes de la audición caían dentro de las normas de juicio existentes de los radioescuchas.

Una gran proporción de oyentes, en particular los de niveles inferiores de ingresos y educación, ha llegado a confiar en la radio más que en los periódicos en cuanto a las informaciones. Casi todos los oyentes que se asustaron y respondieron más tarde a los cuestionarios, mencionaron en el curso de sus relatos su confianza en la radio y su creencia de que se la utilizaría para anuncios de semejante importancia. Algunos de esos comentarios servirán para indicar sus actitudes:

"Tenemos tanta *fe en la radiodifusión.* En una crisis, tiene que llegar a toda la gente. Para eso está la radio."

"El locutor no lo diría si no fuera verdad. *Siempre anuncian cuando es una obra.*"

Como en muchas situaciones en que los sucesos y las ideas son tan complicados o están tan alejados de la experiencia diaria inmediata de cada uno que solo el experto puede comprenderlos realmente, también aquí el lego se vio forzado a confiar en el experto para su interpretación.

En este caso, el "experto" lógico era el astrónomo. Los científicos mencionados (todos ficticios) fueron el profesor Farrell, del Observatorio Mount Jennings de Chicago, el profesor Pierson, del Observatorio Princeton, el profesor Morse, de la Universidad MacMillan, de Toronto, el profesor Indelkoff, de la Sociedad Astronómica de California, y "astrónomos y organismos científicos de Inglaterra, Francia y Alemania". El profesor Richard Pierson (Orson Welles) era el personaje principal del drama.

Cuando la situación exigió que se organizara la defensa y la acción, se recurrió una vez más al experto. El general Montgomery Smith, comandante de la milicia del Estado en Trenton, Mr. Harry McDonald, vicepresidente de la Cruz Roja, el capitán Lansing, del Cuerpo de Señales y, por fin, el Ministro del Interior describieron la situación, dieron órdenes para la evacuación y el ataque e instaron a cada individuo a cumplir con su deber.

Esta técnica dramática surtió efecto.

"Creí que era cierto *en cuanto escuché al profesor de Princeton* y a los oficiales de Washington."

"Supe que era una situación terriblemente peligrosa *cuando llegaron todos esos militares y habló el secretario de Estado*".

La índole realista de la transmisión se vio realzada por descripciones de acontecimientos particulares que los oyentes podían fácilmente imaginar. Se hizo uso liberal de las expresiones familiares que cabía esperar en semejante ocasión. El gas era "una especie de verde amarillento"; se oyó al policía decir: "Córranse hacia un costado. Les digo que retrocedan"; una voz gritó: "Esa maldita cosa se está destornillando". Un ejemplo de lo específico de los detalles es el anuncio del brigadier general Montgomery Smith: "El gobernador de Nueva Jersey me ha pedido que coloque bajo ley marcial los condados de Mercer y Middlesex hasta Princeton, al Oeste, y hasta Jamesburg, al Este. Nadie podrá penetrar en esa zona sin un pase especial proporcionado por las autoridades estatales o militares. Cuatro compañías de la Milicia del Estado avanzan desde Trenton hasta Grovers Mill, y colaborarán en la evuacuación de hogares dentro del límite de las operaciones militares".

Los acontecimientos sobre los que se informaba iban desde lo relativamente verosímil hasta lo marcadamente inverosímil. Los primeros anuncios eran más o menos factibles, si bien insólitos. Primero se produjo una "perturbación atmosférica", y después "explosiones de gas incandescente". Un científico informó luego que su sismógrafo registraba una sacudida de intensidad similar a la de un terremoto. A ello siguió el descubrimiento de un meteorito que había destrozado en su caída los árboles cercanos. Hasta allí todo iba bien.

Pero, a medida que la historia comenzaba a tornarse menos verosímil, el dramaturgo inteligente señala que él mismo tiene dificultad para creer lo que ve. Cuando nos enteramos de que el objeto no es un meteorito, sino una envoltura metálica, también se nos dice que toda la escena es "extraña como algo salido de una «Mil y una Noches» moderna", "fantástica", y que "las almas más audaces osan acercarse". Antes de que nos digan que el extremo de la envoltura está comenzando a destornillarse, experimentamos el asombro del propio locutor: "Señoras y señores, ¡esto es terrible!". Cuando la tapa se ha levantado, afirma: "Esto es lo más terrible que he presenciado jamás... Es la experiencia más extraordinaria. No puedo encontrar palabras..."

El asombro del oyente es compartido por el testigo visual. Cuando incluso el científico se siente desconcertado, el profano reconoce la inteligencia extraordinaria de las extrañas criaturas. Es imposible proporcionar una explicación del suceso. La resignación y la desesperanza del ministro del Interior que nos aconseja "depositar nuestra fe en Dios", no provee una guía efectiva para la acción.

A pesar del realismo de la audición, parece altamente improbable que algún oyente la tomara en serio después de escuchar los claros anuncios hechos al comienzo del programa. Podría haberse excitado, incluso asustado. Pero se trataría de una excitación basada en el realismo dramático del programa. No existiría un sentimiento intenso que lo afectara personalmente. El oyente sabría que los hechos tenían lugar "allí",

en el estudio, y no "aquí", en su propio estado o condado. En un caso, el oyente utilizaría una norma "correcta" (estéticamente desvinculada o dramática) de juicio para interpretar los hechos; en el otro caso se emplearía una norma de juicio "falsa" (realista o informativa). El haber sintonizado la audición minutos después de su comienzo, era una condición esencial para la aparición de una norma de juicio falsa. Incluso así, muchas personas comprendieron que se trataba de una obra. Es importante averiguar por qué algunos de los que sintonizaron la audición desde el comienzo pudieron confundir la obra, claramente presentada, con un boletín informativo. El análisis de esos casos revela dos causas fundamentales de ese malentendido. En primer lugar, muchas personas que sintonizaron esa radioemisora para escuchar una obra transmitida desde el Teatro Mercury, creyeron que el programa corriente se había interrumpido para transmitir boletines informativos especiales. La técnica no les era desconocida después de su experiencia con informativos radiales durante la crisis de guerra en setiembre de 1938. El otro motivo importante del malentendido es la difundida costumbre de no prestar atención a los primeros anuncios de un programa. Alguna gente no escucha la radio con atención hasta darse cuenta de que se está transmitiendo algo de particular interés.

El hecho de sintonizar tarde fue sumamente decisivo para determinar que el oyente escuchara el programa como una obra o como un boletín informativo. Pues la historia de la invasión marciana era tan realista que probablemente surgirían malentendidos si no se hacían por anticipado los anuncios adecuados.

A pesar de que muchas personas sintonizaron tarde la transmisión, no todas creyeron que se trataba de un informativo. Y no todos los que creyeron en la realidad de la invasión reaccionaron de idéntica manera frente al peligro. A fin de comprender las causas de las variaciones en el comportamiento, debemos agrupar las reacciones de alguna manera significativa. De no hacerlo así, sería imposible lograr una conceptualización fructífera.

Clasificación de los oyentes

1. *Los que verificaron las pruebas internas de la audición.* En esta categoría incluimos a las personas que no permanecieron atemorizadas durante todo el transcurso de la audición porque lograron discernir que el programa era ficticio. Algunos se dieron cuenta de que los informes debían ser falsos porque se parecían mucho a cierta literatura de ficción a la que estaban acostumbrados.

"Al principio me sentí muy interesado en la caída del meteoro. No es frecuente encontrar uno grande precisamente cuando cae. Pero *cuando*

comenzó a levantarse la tapa y, comenzaron a salir monstruos, me dije: «han tomado una de esas 'Amazing Stories' y la están representando». No podía ser real. Era exactamente como algunos de los cuentos que leo en *Amazing Stories*, pero resultaba aún más excitante."

2. *Los que verificaron la audición con otras informaciones y averiguaron que se trataba de una obra.* Estos oyentes trataron de orientarse por razones idénticas a las del primer grupo: encontraban sospechosas las "noticias" transmitidas. Simplemente pensaron que la información era demasiado fantástica para ser verosímil; otros detectaron las increíbles velocidades reveladas; mientras que unos pocos oyentes verificaron el programa solo porque les pareció razonable hacerlo. El método para verificar sus "pálpitos" consistió en comparar las noticias del programa con otras informaciones.

"Prendí la radio y escuché que había caído un meteoro. Luego, cuando empezaron a hablar de monstruos, pensé que algo no andaba bien. *Así que me fijé en el diario* para ver qué programa se transmitía a esa hora y descubrí que solo era una obra."

3. *Los que intentaron verificar el programa mediante otras informaciones pero que, por distintos motivos, siguieron creyendo que la audición era un auténtico boletín informativo.* Dos diferencias características distinguen a la gente de este grupo de quienes efectuaron una verificación exitosa. En primer lugar, resultó difícil averiguar durante las entrevistas por qué esas personas se decidieron a verificar el programa. No parecían buscar pruebas de la autenticidad de la información. Antes bien, daban la impresión de ser criaturas asustadas tratando de averiguar si corrían ya algún peligro personal. En segundo lugar, el tipo de conducta verificadora que utilizaron fue singularmente ineficaz y poco confiable. El método más frecuente empleado por casi dos tercios de este grupo consistió en mirar por la ventana o salir a la calle. Varios telefonearon a sus amigos o corrieron a consultar a los vecinos.

Existen diversas razones por las cuales la verificación realizada por estas personas resultó ineficaz. Para algunos, la nueva información obtenida no servía más que para confirmar la interpretación proporcionada por una norma de juicio ya establecida.

"Miré por la ventana y todo me pareció igual que siempre, *así que pensé que todavía no habían llegado a nuestra zona*."

"Miramos por la ventana y la avenida Wyoming estaba llena de coches. *Supuse que toda la gente huía*."

"No se veían autos en mi calle. *«El tránsito está atascado porque han destruido los caminos»*, pensé."

4. *Los que no hicieron intento alguno por verificar la audición o el suceso.* En general, es más difícil descubrir por qué una persona *no* hace algo que por qué lo hace. En consecuencia, nos resulta más difícil explicar por qué la gente de este grupo no intentó verificar las noticias o descubrir señales de los marcianos en su vecindad, que establecer por

qué quienes intentaron inútilmente hacerlo exhibieron una conducta ineficaz.

Más de la mitad de los individuos de este grupo estaba tan aterrorizada que dejó de escuchar y huyó frenéticamente, o bien exhibió una conducta que solo puede describirse como paralizada.

Algunos de ellos informan que se encontraban tan asustados que ni siquiera pensaron en verificar.

"Escuchábamos con tanta atención que no tuvimos la sensatez necesaria para probar otros circuitos: *estábamos simplemente aterrorizados.*"

Otros adoptaron una actitud de completa resignación. Para ellos carecía de sentido cualquier intento de verificar lo que oían, así como cualquier otra conducta.

"Me encontraba escribiendo un trabajo sobre historia. La joven del primer piso bajó y me hizo acompañarla a su habitación. Todos estaban tan excitados que yo sentí que me volvía loco y no hacía más que decir: «¿Qué podemos hacer, *qué importa* si morimos más tarde o más temprano?». Nos aferrábamos unos a otros. Todo parecía fútil frente a la muerte. Yo tenía miedo de morir, y no podía hacer otra cosa que escuchar la radio."

Algunos sentían que, frente a la situación de crisis, se imponía actuar. Unos pocos se prepararon de inmediato para huir o para morir.

"No podía soportarlo, de modo que apagué la radio. No recuerdo cuándo, pero todo parecía aproximarse. Mi esposo quizo volver a prenderla pero yo le dije *que era mejor hacer algo en lugar de quedarse ahí escuchando,* así que empezamos a empacar."

Algunos oyentes interpretaron la situación de tal manera que no tuvieron interés en verificar nada. En unos pocos casos, el oyente sintonizó la audición tan tarde que no escuchó las partes más inverosímiles del programa y solo captó que existía algún tipo de conflicto.

"Estaba en mi farmacia cuando mi hermano me telefoneó y me dijo: «Prende la radio, acaba de caer un meteoro». Lo hicimos y oímos que el gas avanzaba por la Calle Sur. Había unos pocos clientes y *todos comenzamos a preguntarnos de dónde vendría.* Yo estaba preocupado por lo del gas, pues se difundía muy rápidamente, pero no sabía qué ocurría en realidad, hasta que oí unos aviones y entonces pensé que otro país nos atacaba."

¿Por qué el pánico?

Una variedad de influencias y condiciones están relacionadas con el estado de pánico provocado por esta audición particular. No hemos podido observar ninguna variable única consistentemente relacionada con la reacción, si bien una falta de capacidad crítica parecía ser particularmente

proclive a despertar el temor en una gran parte de la población. Ciertas características de la personalidad tornaron a algunas personas particularmente susceptibles a la credulidad y al temor; la influencia de otras personas en el medio ambiente inmediato movió a unos pocos oyentes a reaccionar de manera inadecuada. La estructura psicológica que éstas y otras influencias revelan debe ponerse en evidencia a fin de comprender la situación en su conjunto y no tener que recurrir de manera exclusiva a la comprensión de casos únicos y aislados.

Por qué se creyó o no en la sugestión

Lo que resulta más inconcebible y, por ende, de especial interés psicológico, es el hecho de que tanta gente no hiciera algo para verificar la información escuchada a través de sus receptores. Esta falla explica la persistencia del temor. Para comprender cualquier pánico —sea la causa legítima o no— es necesario ver precisamente qué ocurre con los procesos mentales de un individuo de manera tal que le impide realizar una verificación adecuada de la realidad.

Las personas que se asustaron al oír la audición eran, por lo menos en esa ocasión, altamente sugestionables, es decir, creyeron lo que oían sin efectuar un control suficiente para demostrarse a sí mismas que la audición no era más que un cuento. Los que no se sintieron atemorizados y los que creyeron en la verdad del programa durante un breve espacio de tiempo no se mostraron sugestionables, es decir, pudieron exhibir lo que los psicólogos denominaron alguna vez "facultad crítica". El problema consiste, pues, en determinar por qué algunas personas son sugestionables o, en otros términos, por qué carecen de capacidad crítica.

Existen esencialmente cuatro condiciones psicológicas que crean en un individuo el estado mental particular conocido como sugestionabilidad. Todas ellas pueden describirse en términos del concepto de norma de juicio.

En primer lugar, los individuos pueden referir un estímulo dado a una o a varias normas de juicio que consideran pertinentes para la interpretación. El contexto mental al que ingresa el estímulo en este caso es de una índole que se lo acepta por ser plenamente congruente y no contradictorio. Una persona cuyas normas de juicio le permiten "ubicar" o "dar sentido" a un estímulo en forma casi automática, no encuentra nada incongruente en esa aceptación; sus normas lo han llevado a "esperar" la posibilidad de tal suceso.

Hemos hablado que muchas de las personas que ni siquiera intentaron verificar la verdad de la audición poseían esquemas mentales preexistentes por los cuales el estímulo se tornó tan comprensible para ellas que pudieron aceptarlo de inmediato como verdadero. La gente muy religio-

sa, para quien Dios dirige y controla los destinos humanos, estaba provista ya de una norma de juicio particular que transformaría una invasión de nuestro planeta y la consiguiente destrucción de sus habitantes en un mero "acto de Dios". Tal reacción se acentuaba si el marco religioso de referencia correspondía a la variedad escatológica que proporciona al individuo actitudes o creencias definidas con respecto al fin del mundo. Otra gente había sufrido tan hondamente el temor de la reciente guerra que creían en la inminencia de un ataque de un poder extranjero o en la posibilidad de una invasión, ya fuera ésta de origen japonés, hitlerista o marciano. Algunas personas tenían ideas tan fantásticas sobre las posibilidades de la ciencia, que les era fácil creer que los poderes de supercientíficos extranjeros se volvían contra ellas, quizá con propósitos meramente experimentales.

Cualquiera haya sido la causa genética de las normas de juicio que permitieron una rápida aceptación del acontecimiento, el hecho es que muchas personas poseían ya un contexto en el cual ubicaron de inmediato el estímulo. Ninguna de sus otras normas de juicio existentes tuvo suficiente pertinencia como para engendrar la duda. Hallamos que esto era particularmente cierto en aquellas personas cuya falta de oportunidad o de capacidad para adquirir información o adiestramiento no las había fortificado lo suficiente con normas de juicio pertinentes que hicieran parecer plausible la interpretación del programa como una obra. También encontramos que las personas más cultas estaban en mejores condiciones para relacionar un suceso dado con una norma de juicio que *sabían* era un referente *apropiado*. En tales casos, el conocimiento mismo era utilizado como norma de juicio para desestimar la información recibida durante la transmisión. Esos oyentes, pues, estaban en condiciones de referirse a normas de juicio pertinentes en las que podían confiar a los fines de la verificación y, por lo tanto, no tenían necesidad de ninguna otra orientación.

Una segunda condición para la sugestionabilidad se da cuando un individuo no está seguro de la interpretación que debe dar a un estímulo determinado y cuando carece de normas de juicio adecuadas para realizar una verificación fidedigna de su interpretación. En tal situación, el individuo intenta verificar su información pero fracasa por uno de tres motivos: (1) Puede verificar su información original confrontándola con datos no fidedignos susceptibles de estar ellos mismos afectados por la situación a verificar. Nuestras investigaciones mostraron que las personas cuya verificación fue ineficaz tendían a utilizar información obtenida a través de amigos o vecinos. Como es evidente, lo más probable era que estos últimos experimentaran también duda y vacilación, lo cual solo servía para confirmar las primeras sospechas. (2) Una persona puede racionalizar su información de control de acuerdo con la hipótesis original que intenta verificar y que cree haber aceptado solo como hipótesis. Muchos oyentes efectuaron una rápida verificación mental o de conducta, pero la falsa

norma de juicio que ya habían aceptado ejercía tanta influencia que racionalizaban también sus verificaciones como pruebas confirmatorias. Por ejemplo, una mujer dijo que se había encontrado demasiado pronto el cuerpo carbonizado del locutor, pero ella "imaginó que el locutor estaba demasiado excitado y había cometido un error". Un hombre observó las velocidades increíbles, pero pensó que "estaban retransmitiendo informaciones o algo por el estilo". Otros sintonizaron distintas estaciones pero pensaron que sus dirigentes trataban deliberadamente de calmar a la población. Una mujer miró por la ventana y vio una luz verdosa fantasmal que atribuyó a los marcianos. (3) En contraste con quienes creen en casi cualquiera de las verificaciones efectuadas, hay personas que intentan seriamente verificar su información, pero carecen de normas de juicio suficientemente bien fundadas para determinar si sus nuevas fuentes de información son o no fidedignas.

Una tercera (y quizás más general) condición de sugestionabilidad es la que se da cuando un individuo se ve confrontado con un estímulo que debe o que quisiera interpretar, y *ninguna* de sus normas de juicio existentes es adecuada para la tarea. En tales ocasiones, el contexto mental del individuo no está estructurado, el estímulo no encaja en ninguna de sus categorías establecidas, y debe buscar una norma que le resulte satisfactoria. Cuanto menos estructurado está su contexto mental, menor número de significados le es posible evocar, menos capaz es de comprender la relación entre sí mismo y el estímulo, y mayor es su ansiedad. Y cuanto más desesperada es su necesidad de interpretación, más probabilidades hay de que acepte la primera interpretación que se le proporcione. En la situación a que nos referimos, existían muchas condiciones para crear en los individuos que escucharon la invasión marciana un universo mental caótico, carente de normas de juicio estables para evaluar el extraño suceso transmitido. La falta de información y de educación formal privaba a muchas personas de normas de juicio generalizadas aplicables a esa situación novedosa. E incluso cuando contaban con unas pocas, eran vagas e inconexas porque en el pasado no habían demostrado ser suficientes para interpretar otros fenómenos. Ello es particularmente válido para aquellas personas a quienes las condiciones de la época habían afectado de modo más adverso.

La prolongada inestabilidad económica y la consiguiente inseguridad experimentada por muchos de los oyentes fue otra causa del desconcierto. La depresión duraba ya casi diez años. Había aún muchos desocupados. ¿Por qué no se hacía algo al respecto? ¿Por qué los expertos no encontraban una solución? ¿Dónde estaba la causa de todo? Asimismo, nadie podía prever qué ocurría. Una invasión misteriosa encajaba en el esquema de sucesos misteriosos de la década. La carencia de un marco referencial económico o político relativamente estable creó en muchas personas un desequilibrio psicológico que las impulsó a buscar una norma de juicio para ese acontecimiento particular. Se trataba de otro fenómeno más en el mundo exterior más allá de su entendimiento y control. Otros indivi-

duos poseían cierta seguridad económica y cierto *status* social, pero se preguntaban hasta cuándo seguirían "las cosas en semejante caos". También ellos buscaban una interpretación estable, una interpretación que por lo menos diera sentido a ese nuevo suceso. El temor de la guerra había dejado a muchas personas en un estado de desconcierto total. No sabían cuál era el origen del conflicto o por qué los Estados Unidos debían verse envueltos en él. No existía una comprensión cabal de los complejos antagonismos ideológicos, de clase y nacionales, responsables de la crisis. La situación era dolorosamente grave y angustiosamente confusa. Nadie podía prever lo que ocurriría. La invasión marciana era tan solo otro suceso acerca del que informaba la radio. Era incluso más peligrosa desde el punto de vista personal, pero no más enigmático. No existían normas para juzgar su significado o su importancia. Pero había una urgente necesidad de discernimiento que fue satisfecha por los locutores, los científicos y las autoridades.

Las personas de educación superior, por otra parte, habían adquirido normas de juicio más generalizadas en las que podían depositar su fe. El resultado fue que muchas de ellas "sabían" que las velocidades fenomenales con que se movían los locutores y los soldados eran imposibles incluso en nuestra era. Cuanto mayor sea la posibilidad de verificar su relación con una variedad de normas de juicio fidedignas, menos sugestionable será una persona. Hallamos que individuos que, en circunstancias más normales, poseían capacidad crítica, estaban tan sobrecogidos por su situación particular de oyentes que no pudieron hacer uso de su habitual criterio. Ello indica que una estructuración altamente consistente del mundo de estímulos exteriores puede experimentarse a veces con intensidad suficiente, a causa de sus implicaciones personales, como para inhibir la actuación de estructuraciones internas o normas de juicio habitualmente aplicables. Otras personas, normalmente capaces de desplegar capacidad crítica, no pudieron hacerlo en esta situación porque sus propias inseguridades y ansiedades emocionales los tornaron susceptibles a la sugestión al verse frente a una circunstancia personalmente peligrosa. En tales casos, la consecuencia en el campo de la conducta es la misma que para una persona carente de normas de juicio, pero los procesos psicológicos subyacentes a la conducta son distintos.

Una cuarta condición para la sugestionabilidad se da cuando un individuo no solo carece de normas de juicio que le permitan orientarse, sino que incluso no se le ocurre la posibilidad de otras interpretaciones además de la originalmente presentada. Acepta como verdadero todo lo que escucha o lee, sin pensar siquiera en compararlo con otra información.

¿POR QUÉ UNA CONDUCTA TAN EXTREMA?

Si aceptamos el que algunas personas creyeron en la realidad de la transmisión, ¿por qué se comportaron de manera tan histérica? ¿Por qué

rezaron, telefonearon a sus parientes, manejaron sus autos a velocidades peligrosas, lloraron, despertaron a niños dormidos y huyeron? De todas las formas de reacción posibles que podían haber adoptado, ¿por qué surgieron estas pautas particulares? La respuesta obvia es que se trataba de un asunto muy grave. Como en todo otro pánico, el individuo creyó que su bienestar, su seguridad o su vida corrían peligro. La situación constituía para él una verdadera amenaza. Convendría examinar brevemente qué constituye una amenaza personal para un individuo.

Cuando un individuo cree que una situación es amenazadora para él, entiende que amenaza no solo su ser físico, sino también todas aquellas cosas y personas a las que considera como parte de sí mismo. Ese Ego de un individuo está constituido en esencia por los múltiples valores sociales y personales que *él* ha aceptado. *Él* se siente amenazado si sus inversiones corren peligro, *él* se siente insultado si se insulta a sus hijos o a sus padres, *él* se siente eufórico si el equipo de fútbol de la universidad a la que perteneció gana un torneo. El esquema particular de valores que un individuo introyecta le da, pues, un Ego particular. En el caso de algunos individuos, ese Ego llega a incluir grandes ideales y ambiciones. *Ellos* se sentirán perturbados si una raza particular es objeto de persecuciones en un país remoto, porque esa persecución va contra su ideal de justicia humana y democracia; *ellos* se sentirán halagados si alguien admira una de sus ideas o un cuadro que acaban de terminar.

Un pánico se produce cuando algún valor muy apreciado y comúnmente aceptado se ve amenazado y cuando no está a la vista la posibilidad de eliminar la amenaza. El individuo siente que será arruinado física, financiera o socialmente. La invasión de los marcianos constituía una amenaza directa para la propia vida, la de los seres queridos, y para todos los demás valores apreciados. Los marcianos destruían prácticamente todo. La situación era, pues, indudablemente grave. El sentimiento de frustración surgió cuando cualquier conducta dirigida pareció imposible. El oyente enfrentaba la alternativa de resignarse a la completa aniquilación de sí mismo y de todos sus valores o realizar un esfuerzo desesperado por huir de la zona de peligro, o recurrir a algún poder superior o a una persona fuerte, con la vaga esperanza de que pudiera destruir al enemigo.

Si para el oyente la destrucción resultaba inevitable, entonces era posible cierta conducta limitada: podía llorar, quedar en paz con su Hacedor, reunir a los seres queridos y perecer. Si intentaba escapar, podía correr a la casa de algunos amigos, alejarse velozmente en un auto o en un tren, o esconderse en algún apartado refugio a prueba de gases y a prueba de bombas. Si aún creía que algo o alguien era capaz de rechazar al enemigo, el oyente podía apelar a Dios o buscar la protección de quienes lo habían protegido en el pasado. Objetivamente, ninguno de estos modos de conducta constituía un ataque directo contra el problema inmediato, nada se hacía para eliminar la causa de la crisis. La conducta en un pánico es carac-

terísticamente no dirigida y, desde el punto de vista de la situación inmediata, funcionalmente inútil.

En resumen, la conducta extrema provocada por la transmisión se debió al profundo sentimiento de implicación del Ego * creado por la situación y a la incapacidad total del individuo para aliviar o controlar las consecuencias de la invasión. La llegada de los marcianos no presentaba una situación que permitiera al individuo conservar algún valor renunciando a algún otro. No era una cuestión de salvar a la patria, mediante el sacrificio de la propia vida, o de contribuir a la difusión de una nueva religión a través de la negación de sí mismo, o de arriesgarse a recibir el balazo de un ladrón para salvar la platería familiar. En esta situación, el individuo corría el riesgo de perder *todos* sus valores a la vez. Nada podía hacerse para salvar *ninguno* de ellos. El pánico era ineludible. La falsa norma de juicio utilizada por el individuo para interpretar la transmisión no constituyó por sí misma la causa motivacional de la conducta, pero fue absolutamente esencial en provocar las necesidades y los valores que sí pueden considerarse como las fuentes de las acciones realizadas. La falsa norma de juicio originada por la transmisión y que perturbó al individuo tenía sus raíces en valores que eran parte del Ego.

Traducido por Noemí Rosenblatt

* Ego *involvement* en el original inglés. *(N. del T.)*

CAPÍTULO XVI

LOS MEDIOS DE DIFUSIÓN Y LAS MASAS *

PAUL F. LAZARSFELD

Cuando la gente comenzaba a especular sobre los efectos de los medios de difusión de masas, se manifestaron dos tendencias opuestas. Algunos comentaristas sociales pensaban que los medios de difusión no harían nada menos que restablecer el tipo de opinión pública informada que caracterizaba a la "asamblea del pueblo", dado que los ciudadanos tendrían nuevamente acceso igualitario a una información íntima, casi de primera mano, sobre todas aquellas cosas que requirieran sus decisiones. Según este punto de vista, la gente había perdido contacto con un mundo en constante crecimiento, y los medios de difusión de masas podrían ponerlo nuevamente a su alcance.

Había otros que veían las cosas en forma bastante distinta. Para éstos los medios de difusión en gran escala aparecían como los agentes del mal, empeñados en aniquilar la sociedad democrática. Primero se temió que los diarios, y más tarde la radio, pudieran actuar como poderosas armas capaces de estampar determinadas ideas en las mentes indefensas de lectores y radioescuchas. Durante la década del 20 muchos afirmaron que había sido la propaganda de los diarios "lo que nos llevó a la guerra", en tanto que en la década del 30 la campaña de Roosevelt era también para muchos una "prueba" de que el "encanto de una voz" propalada por la radio podía arrastrar a los hombres en cualquier dirección.

Desde cierto punto de vista, estas dos concepciones acerca de la función de los medios de difusión de masas parecen netamente opuestas. Sin embargo, es posible señalar cómo, en otro sentido, no difieren mucho una de otra. Tanto quienes consideraban que el surgimiento de los grandes medios de difusión era el amanecer de la democracia, como quienes veían

* PAUL F. LAZARSFELD, *Personal Influence: The Part Played by People in the Flow of Mass Communications*. Glencoe. The Free Press, 1955.

en ellos los instrumentos de un designio perverso, tenían aproximadamente la misma imagen del *proceso* de las comunicaciones en gran escala. Esta imagen era, ante todo, la de una masa atomizada de millones de lectores, radioescuchas y espectadores de cine, preparados para recibir el Mensaje; en segundo lugar, se imaginaban cada Mensaje como un estímulo directo y poderoso para la acción, capaz de provocar una respuesta inmediata. En suma, se atribuía a los medios de comunicación el carácter de nueva fuerza unificadora —una especie simple de sistema nervioso— que llegaba hasta cada ojo y cada oído, en una sociedad caracterizada por una organización social amorfa y por una gran pobreza de relaciones interpersonales.

Tal fue el "modelo" —de la sociedad y de los procesos de comunicación— que parece haberse tenido en cuenta durante las primeras investigaciones sobre los medios de comunicación de masas, cuando dichas investigaciones se iniciaron, en la década del 20, poco después de la introducción de la radio. El "modelo" derivó en parte de la imagen que la mente popular tenía del poder de dichos medios. Al mismo tiempo, este "modelo" halló confirmación en el pensamiento de ciertas escuelas de teoría social y psicológica. La sociología clásica europea de fines del siglo XIX señalaba con insistencia la desintegración de las relaciones interpersonales en la sociedad urbana industrial, y la aparición de nuevas formas de control social remoto e impersonal. Más tarde, libres ya del contexto de estas asociaciones, los métodos de muestreo al azar, las técnicas de investigación de opiniones y actitudes y una disciplina basada en el enfoque de los individuos "representativos", vincularon los comienzos de la investigación sobre comunicaciones, a la psicología aplicada.

INVESTIGACIÓN SOBRE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE MASAS: EL ESTUDIO DE LAS "CAMPAÑAS"

Tales fueron algunas de las ideas con las que se comenzó la investigación de los medios de difusión de masas. A medida que ésta proseguía, su división en tres grandes campos se hizo tradicional.

La investigación del auditorio —el estudio de la cantidad y el tipo de personas a quienes alcanza un determinado mensaje o medio de comunicación— es históricamente la más antigua de estas divisiones y aún hoy la más fértil.

La segunda división corresponde al análisis de contenido, y comprende el estudio del lenguaje, la lógica y la disposición interna de los mensajes transmitidos. Finalmente, lo que ha dado en llamarse análisis del efecto, o estudio del impacto de los medios de comunicación de masas.

Para algunos fines, esta triple división es útil. Para otros, sin embargo —y especialmente en lo que hace a nuestro propósito inmediato— re-

sulta un poco engañosa, porque oscurece un hecho fundamental: lo que se proponen en definitiva todos los estudios sobre comunicaciones es investigar los efectos. Desde las primeras teorizaciones sobre el asunto hasta las investigaciones empíricas más recientes, solo hay, en esencia, un problema subyacente —aunque no siempre se lo indique—, a saber: "¿qué es lo que pueden «hacer» los medios de comunicación?". El mismo "modelo" que hemos examinado plantea esta cuestión, y también lo hacen los "clientes" de las investigaciones sobre los medios de comunicación. Piénsese en el locutor, el dirigente de una emisora, el propagandista o el educador. Lo que les interesa a estos patrocinadores de la investigación es sencillamente el efecto que producen en el público sus mensajes. Y si nos encontramos con que encargan estudios sobre las características de sus auditorios, tenemos derecho a suponer que esos aspectos están conectados, de algún modo, con los efectos.

Más aún, si reflexionamos un poco más sobre estos modelos de investigación y sus motivaciones, podemos precisar la noción de efecto. Hemos estado hablando del efecto como si éste fuera un concepto simple, cuando en realidad son de muchos tipos los efectos que los grandes medios de comunicación pueden tener sobre la sociedad, así como varias las dimensiones con arreglo a las cuales pueden clasificarse dichos efectos.

Ahora bien, puede decirse que los patrocinadores —cuyos objetivos han orientado gran parte de las investigaciones sobre los medios de comunicación— han elegido en general uno solo entre los muchos tipos de efectos estudiados o categorizados, y lo han hecho objeto de una atención casi exclusiva. Sugerimos que en la investigación predomina el interés por estudiar la efectividad que tienen los intentos de influir sobre las opiniones y actitudes, a muy corto plazo. Quizás resulte más claro decir que se trata de un interés en los resultados de las "campañas" realizadas para obtener votos, para vender jabón, para atenuar los prejuicios.

Si se toma en cuenta que existen muchas otras consecuencias de los medios de comunicación de masas que merecen indudablemente la atención de los investigadores, pero que aún no la han recibido, podemos seguir adelante, teniendo presente esta definición más cautelosa: la investigación sobre los medios de comunicación de masas ha aspirado a comprender cómo y en qué condiciones las "campañas" por medios masivos (esfuerzos más bien específicos y de corta duración) logran influir sobre las opiniones y las actitudes.

Variables intervinientes y estudio del efecto

Si se acepta que la investigación sobre los medios de comunicación de masas se ha concentrado especialmente en el estudio de las campañas, es fácil demostrar que sus diversas subdivisiones —investigación del audi-

torio, análisis del contenido, etcétera— no son en modo alguno autónomas, sino simplemente aspectos subordinados de ese interés predominante. Lo que queremos decir con esto puede ser fácilmente ilustrado. Considérese, por ejemplo, la investigación del auditorio, la rama más fértil de la investigación de los medios masivos. Un punto de vista sobre la investigación del auditorio consiste en ver en ella un campo autónomo de investigación, donde solo interesan las operaciones llamadas de recolección y consignación de datos. Sin embargo, sugerimos que sería más apropiado considerar a la investigación del auditorio como un aspecto del estudio de los efectos; el recuento del auditorio, el examen de sus características y de sus gustos y rechazos, es un primer paso hacia la especificación del efecto potencial de un determinado medio o mensaje. En otras palabras, si no perdemos de vista lo que en última instancia constituye el problema central de este campo, la investigación del auditorio ocupa precisamente el lugar que le corresponde, como paso intermedio.

Lo mismo ocurre con cada una de las otras ramas principales de la investigación sobre los medios de comunicación. Se podría decir que la historia intelectual de la investigación sobre los medios de comunicación de masas puede tal vez comprenderse mejor en función de la introducción sucesiva de objetos de estudio —tales como auditorio, contenido, y otros semejantes— que constituyen básicamente intentos de *imputar* efectos mediante el análisis de factores intermedios fácilmente accesibles, con los cuales están asociados los efectos.

Con todo, estos factores no solo sirven de base para la medición o imputación indirecta de los efectos; señalan también algunas de las complejidades de los procesos masivos de comunicación. Es decir, el estudio de los pasos intermedios ha llevado a una mejor comprensión de lo que ocurre durante una campaña que emplea los medios de comunicación de masas, o sea a una comprensión de la secuencia de acontecimientos y de la variedad de factores que "intervienen" entre el estímulo de la comunicación y la respuesta del individuo. Cada nuevo aspecto que se incorpora contribuye entonces al desmembramiento gradual del esquema con el que comenzó la investigación —por un lado, los medios omnipotentes que envían el mensaje y, por el otro, las masas atomizadas listas para recibirlo— sin que entre aquéllos y éstas mediara cosa alguna.

Nos ocuparemos ahora de fundamentar estas afirmaciones con mayor cuidado. Examinaremos brevemente cada uno de los cuatro factores que aparecen entre los medios de difusión y las masas —o que "intervienen", como diremos más adelante— para modificar los efectos anticipados de las comunicaciones. Analizaremos cuatro de estas variables intervinientes: exposición, medio, contenido y predisposiciones.

Cada una de ellas se ha convertido en centro de interés para la investigación (investigación del auditorio, estudios comparativos de los medios de comunicación, análisis de contenido y estudio de las actitudes). Todas ellas nos ayudan a comprender la complejidad de las campañas de persua-

sión de masas. El análisis de estos factores preparará el terreno para la presentación de una nueva variable interviniente (la más recientemente incorporada), que es la de las relaciones interpersonales; a ésta le dedicaremos especial atención.

Cuatro variables que intervienen en el proceso de comunicación masiva

Las cuatro variables que vamos a considerar, en ciertas condiciones, facilitan las corrientes de comunicación establecidas entre medios y masas, y en otras, bloquean el flujo de comunicaciones. Es en este sentido, por lo tanto, que las llamamos variables intervinientes.[1]

Ante todo, la variable "exposición" (o "acceso" o "atención") que deriva, naturalmente, de la investigación del auditorio. La investigación del auditorio ha puesto de relieve que el "modelo" de las comunicaciones de masas que se empleó en un principio no es adecuado, por una razón muy sencilla: la gente no se halla tan expuesta a los estímulos de la comunicación de masas, y no lo está tampoco tan fácilmente ni tan al azar como se había supuesto. El grado de exposición puede ser consecuencia de factores tecnológicos (como es el caso de muchos países pre-industriales); políticos (por ejemplo, en los países totalitarios); económicos (por ejemplo, cuando razones económicas no permiten adquirir un aparato de televisión), y especialmente de factores de voluntad, es decir, cuando simplemente no se sintoniza el programa. En los Estados Unidos este último tipo constituye al parecer el grupo de factores que mejor explica cuál es el auditorio que recibe un cierto mensaje. Quizás en este terreno la generalización más importante —al menos en lo que se refiere a la comprensión del proceso de persuasión efectiva— sea la que afirma que aquellos grupos en los que mayor interés se tiene como blanco de la comunicación, son con frecuencia los que menor probabilidad tienen de encontrarse dentro del auditorio.

Se ha comprobado que es muy improbable que los programas educativos lleguen hasta los más ignorantes; que los grupos que tienen prejuicios contra otros grupos son los últimos en prestar atención a los programas de buena voluntad, etcétera. En este sentido, consideramos que el mero hecho de la exposición es una de las principales variables intervinientes en el proceso de las comunicaciones masivas.

Un segundo aspecto de la investigación, que se desarrolló muy tem-

[1] No se debe confundir nuestro empleo de esta frase con el uso técnico que se le da en la metodología del análisis de encuestas, donde "variable interviniente" se refiere a un factor de "prueba" que se introduce para "interpretar" una correlación entre dos factores con los cuales el factor de "prueba" está relacionado.

pranamente, es el del carácter diferencial de los medios de comunicación. Se formula aquí la siguiente pregunta general: ¿en qué difiere el efecto del Mensaje X si se lo transmite a través del Medio A, B o C? El libro de Cantril y Allport[2] llamó la atención sobre un conjunto de estos experimentos de "comparación de medios". Aquí, el *tipo de medio* constituye la variable interviniente en la medida en que, según los datos obtenidos en estos estudios, el proceso de persuasión se modifica de acuerdo con el canal que conduce el mensaje.

La tercera variable interviniente es el contenido —en el sentido de forma, presentación, lenguaje, etcétera. Y si bien es cierto que los análisis del contenido de las comunicaciones se lleva a cabo por diversas razones, el interés que predomina en esta área de la investigación se relaciona en general con el intento de explicar o predecir las diferencias en el efecto debidas a diferencias en el contenido. Para ser más precisos, la mayor parte de los trabajos en este campo atribuye las diferencias en los procesos psicológicos intervinientes —y por lo tanto, las diferencias en los efectos— a diferencias observadas en el contenido. El análisis del contenido nos informa, por ejemplo, acerca de las técnicas psicológicas que pueden ser más efectivas, como la repetición, la apelación a la autoridad, a la opinión popular, etcétera; el mayor peso de los "hechos" y "acontecimientos" comparados con las "opiniones"; la regla básica de "no discutir"; las ventajas e inconvenientes de presentar "un lado" o "ambas partes" del material sujeto a controversia; la presentación "documentada" en oposición a la presentación "comentada"; efecto perjudicial de un guión oscuro y contradictorio, etcétera. En este campo se han desarrollado importantes técnicas, y tiene extensa aplicación el experimento controlado, que permite observar en forma directa los efectos de los distintos tipos de presentación y contenido de las comunicaciones. El rasgo característico de estas técnicas es evidente; se concentran en el "estímulo" y juzgan su efectividad, haciendo referencia o bien a variables psicológicas asociadas con los efectos, o a las "respuestas" de quienes han sido sometidos a las variaciones controladas de la presentación.

Un cuarto grupo de factores intermediarios, o variables intervinientes, deriva del estudio de las actitudes y predisposiciones psicológicas de los miembros del auditorio, según que las mismas aparezcan asociadas a campañas exitosas o fracasadas. En esta área, la investigación de los medios de comunicación de masas ha establecido en forma muy convincente lo que los psicólogos sociales confirmaron en sus laboratorios: que las actitudes o predisposiciones de un individuo modifican, y a veces distorsionan completamente, el significado de un mensaje dado. Por ejemplo, una persona con prejuicios, cuya actitud hacia un exogrupo está hondamente arraigada, podrá resistir en forma activa un mensaje de tolerancia, hasta tal punto

[2] HADLEY CANTRIL y GORDON ALLPORT, *The Psychology of Radio*, Nueva York, Harper & Brothers, 1935.

que es posible que llegue a percibir el mensaje como una defensa del prejuicio o bien como algo que nada tiene que ver con el problema de los prejuicios.

Así como deben estudiarse las actitudes frente a los distintos temas, también deben tomarse en cuenta las actitudes hacia los medios de comunicación, si se quiere comprender en forma más acabada el papel que las predisposiciones psicológicas desempeñan en la modificación de la efectividad de las comunicaciones. En este punto, la investigación de las predisposiciones se encuentra con el estudio, ya mencionado, sobre la efectividad diferencial de los distintos medios. Para muchas personas, la radio es más digna de confianza que el diario, mientras que otras afirman lo contrario. De la misma manera, en muchos países extranjeros altamente politizados, se manifiestan sentimientos muy intensos en cuanto al grado relativo de importancia que merecen no solo los distintos medios en general, sino también cada diario y cada emisora en particular. En forma semejante, es muy probable que las actitudes hacia las fuentes que acreditan las informaciones y noticias influyan sobre la aceptación de un mensaje. Los numerosos estudios dedicados a lo que se conoce como la "sugestión por prestigio" se refieren a este problema.

Hemos examinado hasta ahora cuatro de los factores intervinientes —exposición y predisposición, en cuanto al polo receptor; diferencias atribuibles a los medios y diferencias atribuibles a los contenidos, en cuanto al polo transmisor— y cada uno de estos factores contribuye a dar una idea de lo que ocurre entre los medios y las masas, modificando los efectos de las comunicaciones. Vale decir, cada vez que resulta posible aplicar una nueva variable interviniente, los complejos entretelones del proceso de persuasión de masas reciben un poco más de luz, y se pone de manifiesto el gran número de factores que es preciso coordinar para que un mensaje de comunicación dirigido a las masas pueda ser efectivo. De este modo, la imagen del proceso de las comunicaciones masivas que orientó las primeras investigaciones, según el cual los medios desempeñan un papel influyente directo, se fue modificando paulatinamente, a medida que se descubrían nuevas variables intervinientes.

Nos ocuparemos ahora de una nueva variable, que en los últimos tiempos ha concentrado la atención: las relaciones interpersonales. Sobre la base de ciertos estudios de avanzada en comunicaciones, y según veremos luego, como resultado de una exploración de la incidencia que la investigación sobre pequeños grupos ha tenido en el campo del estudio de las comunicaciones masivas, cabe afirmar que este último ha subestimado notablemente el grado en que los lazos sociales de un individuo con otras personas y la naturaleza de las opiniones y actividades que con ellas comparte influyen sobre su respuesta a los medios de comunicación.

Dicho de otro modo, sugerimos que la respuesta de un individuo a una campaña no puede explicarse sin una referencia a su medio social y al carácter de sus relaciones interpersonales. Éste es el punto que queremos

analizar con detención, porque promete ser un eslabón clave en la cadena de variables intervinientes, y además promover la convergencia de dos campos de investigación social: el que se ocupa de las comunicaciones macroscópicas de masas, y el que se ocupa de las relaciones sociales microscópicas.

LAS RELACIONES INTERPERSONALES: EL DESCUBRIMIENTO DE "LA GENTE"

¿Cómo es posible —podría preguntarse— que factores tan casuales y al parecer irrelevantes puedan tener alguna relación con la forma en que un individuo es afectado por lo que ve o escucha? Trataremos de contestar a esta pregunta de la siguiente manera: *ante todo,* citaremos algunos estudios de casos en que las relaciones interpersonales parecen tener importancia para los procesos de comunicación masiva. *En segundo lugar,* trataremos de poner de manifiesto cómo la investigación —que comenzó con la imagen del individuo atomizado por una parte y los medios de comunicación de masas por la otra, sin que entre aquél y éstos mediara cosa alguna— hizo suya la idea de que las relaciones interpersonales podrían tener importancia. *En tercer lugar,* nos ocuparemos de situaciones paralelas en otros campos de la ciencia social, donde también ha sido recientemente "redescubierta" la importancia de las relaciones interpersonales.

Nuestra primera tarea consiste, pues, en examinar varios ejemplos de la importancia de las relaciones interpersonales; estos casos han surgido a veces en forma inesperada, en el curso de estudios sobre medios de comunicación realizados en los últimos años.

1. Un estudio acerca del grado en que los niños se integran en los grupos formados por sus iguales, y la relación entre dicha integración y el empleo de los medios masivos de comunicación nos brindan un excelente ejemplo de lo que queremos decir. En el informe que corresponde a este estudio, Matilda y John Riley [3] ponen claramente de relieve una de las formas en que las relaciones interpersonales, como variable interviniente, tienen importancia en el proceso de comunicación de masas. Basta considerar uno de sus ejemplos: los niños que tenían relaciones sociales débiles con los otros niños preferían los programas radiales de acción y de violencia con frecuencia mayor que los niños que se encontraban bien integrados con sus compañeros. Si bien esto constituye ya un dato sugestivo, los autores nos llevan aún mucho más lejos. Tras examinar a todos los niños que gustan en forma igualmente intensa de los programas de acción

[3] MATILDA RILEY y JOHN W. RILEY, Jr., "A Sociological Approach to Communications Research", *Public Opinion Quarterly,* vol. XV, 1951.

y violencia, encuentran que lo que les gusta a los "miembros" del grupo de los iguales (a los niños bien integrados) en esos programas suele ser muy distinto de lo que atrae, en esos programas, a los que no están integrados. Al parecer lo que entusiasma a los niños no integrados es la excitación que producen esas historias que "crispan los nervios" y "arrebatan la mente", en tanto que los niños integrados declaran con frecuencia que esas mismas historias les sugieren ideas para juegos de grupo, como por ejemplo alguna nueva forma de jugar a "los cowboys y los indios" con sus amigos. Los autores postulan que los niños integrados al grupo de iguales juzgan los medios de comunicación en términos de la contribución de éstos a su vida social, mientras que los no integrados en general buscan en los medios de comunicación fantasías y canales de escape. Al parecer, las diferencias en las relaciones interpersonales de los niños con sus iguales constituyen entonces uno de los factores que determinan el efecto que una misma comunicación puede tener sobre ellos.

Aquí nos interesa destacar que esos efectos dispares no podrían haberse explicado sin examinar los distintos contextos interpersonales en que se encontraban comprometidos esos niños.

2. Pero la influencia de las relaciones interpersonales sobre las comunicaciones de masas no se agota en el hecho de tener amigos o no tenerlos. Resultan igualmente importantes para la comprensión del comportamiento frente a las comunicaciones (y del comportamiento en general) las opiniones, actitudes y valores —las normas— de los amigos y parientes específicos que integran las relaciones interpersonales de un individuo. Entonces, aun cuando el *grado* en que dos individuos están integrados en sus respectivos grupos sea el mismo, las normas de ambos grupos pueden ser distintas. Un estudio de Suchman acerca de la influencia de la radio sobre la audición de música seria ejemplifica la forma en que las opiniones de los demás pueden afectar el comportamiento frente al medio de comunicación.

El autor comparó personas que habían desarrollado su inclinación por la música seria escuchando la radio, con otras que habían cultivado su gusto musical por otros caminos ajenos a la radio. Preguntó a ambos grupos: "¿Podría usted decirnos cómo fue que se interesó por *primera vez* en la música seria?". Encontró así que casi la mitad de los que consideraban la radio como el factor principal de su evolución musical sostenían que habían sido "los amigos" quienes dieron el impulso inicial a su interés, en tanto que solo un 26 % de los que habían cultivado su interés por la música por otros medios se refirió a "los amigos".

Este hallazgo sugiere la importancia de las presiones sociales en la motivación que lleva a las personas a exponerse a la influencia de las comunicaciones. Parece desprenderse de este estudio que una comunicación tendrá "efecto" sobre un individuo cuando le ayude a elevar el aprecio de sus amistades. Por ejemplo, podrá ocurrir que un individuo que busca ser aceptado por un grupo nuevo, de gente más "culta", escuche

por radio música seria para adquirir la norma del grupo en esta materia. "La importancia fundamental de la radio", concluye el autor, "no reside en su capacidad para despertar intereses, sino en su efectividad para reforzar fuerzas muy distintas".

3. Veamos otro ejemplo. Durante la última década hemos sabido que hay buenas razones —aunque no haya en realidad ninguna evidencia empírica disponible— para sospechar que muchos de los programas radiales más efectivos se fundan en la existencia de grupos planificados de radioescuchas antes que en individuos aislados.

El éxito radial del Padre Coughlin, por ejemplo, parece haberse basado en la audición de grupo. Sabemos también a través de un estudio reciente sobre las comunicaciones en la Rusia Soviética, que allí los canales de comunicación dependen en gran parte de presentaciones personales ante grupos organizados y que las comunicaciones de masas se fundan en esta estructura interpersonal. Una circunstancia relacionada con este punto —la de que los individuos rechazarán una comunicación que tienda a separarlos de su grupo— es uno de los descubrimientos más importantes de Shils y Janowitz [4] en su estudio de la propaganda aliada dirigida a las tropas alemanas, durante la segunda guerra mundial.

4. Desde los comienzos de la investigación internacional sobre las comunicaciones, hemos advertido nuevamente la existencia de fenómenos primitivos, tales como la población donde hay una sola radio y el pueblo que carece de periódico. El estudio de la circulación de noticias e influencias en tales situaciones sociales no solo sirve para incrementar nuestro conocimiento de las comunicaciones en comunidades preindustriales; además, dado nuestro interés actual por establecer la vinculación entre las relaciones interpersonales y la eficacia de los medios de comunicación de masas, nos muestra algunos de los roles de comunicación desempeñados por *la gente,* roles que pueden tener importancia aun en una sociedad de comunicaciones masivas como la nuestra.

5. El tan debatido problema de por qué los medios de comunicación masiva son más eficaces para promover la venta de artículos de consumo que para "promover" una responsabilidad cívica y una acción democrática ha sido meditado concienzudamente por G. D. Wiebe. [5, 6] Cuando la publicidad de determinados artículos de consumo tiene éxito —destaca Wiebe—, contribuye a dar el último impulso a las motivaciones de la gente y la orienta hacia el "mecanismo social" apropiado (que suele ser un comercio de venta al por menor) que le permitirá expresar esas motivaciones. En realidad, este "mecanismo social" debe estar "próximo", tanto

[4] EDWARD A. SHILS y MORRIS JANOWITZ, "Cohesion and Desintegration in the Wehrmacht", *Public Opinion Quarterly*, vol. XII, 1948.

[5] G. D. WIEBE, "Merchandising Commodities and Citizenship on Television", *Public Opinion Quarterly*, vol. XV, 1951.

[6] G. D. WIEBE, "Responses to the televised Kefauver Hearings", *Public Opinion Quarterly*, vol. XVI, 1952.

física como psicológicamente, y debe adecuarse a la demanda específica. Wiebe pasa luego a examinar diversas campañas realizadas a través de medios de comunicación masiva, algunas de ellas exitosas y otras no, en función de este razonable modelo de acción social. Encuentra, por ejemplo, que una documental radial que concluye incitando a los oyentes a formar comités de vecinos para combatir la delincuencia juvenil les está pidiendo en realidad nada menos que la erección de "mecanismos sociales" propios, sin suministrarles los planos para su construcción. Lo que nos enseña Wiebe es que las variaciones en la efectividad de una comunicación pueden estar relacionadas con el carácter de los vínculos que existen entre un individuo y aquellos otros que constituyen un "mecanismo social" adecuado.

Podemos concluir diciendo que las buenas intenciones no se traducen en acciones, a menos que el individuo se encuentre lo suficientemente "próximo" a un "mecanismo social" adecuado; por "proximidad" (éste es nuestro supuesto) debe entenderse en general cierto grado de relación con otras personas.

Hay pocos ejemplos que ilustren este punto, pero su significado tiene que ser claro. Implican que la transmisión de comunicaciones es afectada primero por la mera frecuencia de las asociaciones con los iguales; segundo, por la asociación con otras personas con quienes se comparte una determinada norma o *standard;* tercero, por la pertenencia a un grupo que complementa o refuerza el mensaje comunicado; cuarto, por el hecho de integrar un grupo social que ha añadido a los medios masivos de comunicación un sistema de comunicación propio, y por último, por la circunstancia de hallarse lo bastante "próximo" a una salida social propicia para la expresión de una acción social motivada.

En suma, estos estudios se encuentran entre los pocos que destacan la posible importancia de las relaciones interpersonales como variable interviniente en los procesos de comunicación de masas. Claro está que no todos fueron diseñados explícitamente para poner de relieve ese hecho; en realidad, varios de estos hallazgos son el resultado de ideas e interpretaciones posteriores.

Traducido por Pablo Levin

Capítulo XVII

APRENDIZAJE Y OLVIDO DE MATERIAL IDEOLÓGICO *

Jerome M. Levine y Gardner Murphy

Con el reconocimiento de que funciones tales como la percepción y el aprendizaje no están determinadas solamente por factores cognitivos y que el individuo encara una situación perceptual o de aprendizaje como un individuo completo con sus propias necesidades, deseos y valores, con su propio marco de referencia, se hizo necesario superar los métodos de Ebbinghaus a fin de desarrollar una psicología social valedera.

El concepto de "marco de referencia", tal como es expuesto por Sherif, implica que no hay ningún "agente independiente que irrumpa como un extraño en los procesos psicológicos".[1] Sherif muestra que el marco de referencia expresa las relaciones funcionales, la interdependencia funcional, de los muchos factores, susceptibles de descripción, que aparecen en una situación concreta. El concepto nos introduce, entonces, en las relaciones del campo de la percepción y el aprendizaje.

Que tal marco tiene realmente un efecto apreciable en la dominación y la modificación de la experiencia de una persona ha sido ampliamente demostrado en forma cualitativa por Bartlett, quien señaló las relaciones existentes entre los autismos de un individuo y los factores de una situación dada que son elegidos para la percepción y el recuerdo, y demostró que puede usarse material escrito significativo para estudiar estos procesos.[2] Entre los estudios recientes acerca de los efectos del marco de referencia

* J. M. Levine y G. Murphy, "The learning and forgetting of controversial material", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, **1943**, **38**, 507-517.

[1] M. Sherif, *The Psychology of Social Norms*, Harper & Brothers, Nueva York, 1936.

[2] F. C. Bartlett, *Remembering*, Cambridge University Press. Cambridge, Inglaterra, 1932.

sobre el aprendizaje y el recuerdo, son pocos los que se han ocupado del proceso del aprendizaje cuando éste envuelve más de una sola fijación; y, aunque tales estudios se han interesado en el recuerdo inmediato y en el recuerdo demorado, rara vez se han tomado más de dos puntos en la definición de una curva de olvido. Una investigación realizada por K. B. Clark analizó, sin embargo, la curva de olvido de un modo más adecuado.[3] Clark presentó a estudiantes secundarios de ambos sexos un pasaje que exponía un conflicto entre varón y mujer, en el que la mujer era presentada como superior; y encontró, a lo largo de la curva de olvido durante un período de cuatro semanas, diferencias en la cantidad y la calidad del recuerdo a favor del grupo femenino, que no podían atribuirse a la superior memoria verbal que es usual hallar en las mujeres. "En general, puede afirmarse que la predisposición (marco de referencia) en el momento de la percepción tiene un efecto significativo sobre los aspectos cuantitativos más generales del recuerdo de un mismo material en prosa significativo."

De un modo semejante, W. S. Watson y G. W. Hartmann estudiaron la capacidad de estudiantes teístas y ateos para recordar material que apoyase o negase la validez de su posición.[4] Aunque la mayoría de las diferencias no eran estadísticamente significativas, los autores afirman que sus resultados "apuntalan consecuentemente dichas conclusiones, es decir, que el material que apoyaba el marco actitudinal de los sujetos era mejor retenido que el material que se oponía al mismo".

A. L. Edwards proporcionó datos corroborativos que se han revelado aún más interesantes.[5] Un discurso de diez minutos fue leído a un grupo de estudiantes universitarios, de los cuales un tercio era partidario del *New Deal,* un tercio neutral y otro tercio contrario al *New Deal.* Sus resultados tendían a sugerir que la hipótesis de la percepción autística era válida. Después de 21 días, había una "tendencia consecuente pero no confiable estadísticamente, por la cual la cantidad relativa olvidada se relacionaba con el grado de conflicto entre el material y el marco de referencia".

El problema presente

Nuestra investigación se concentró en los conceptos cuantitativos. Estábamos interesados en extender el período de aprendizaje, así como la curva de olvido, durante varias semanas, para observar la forma de la curva de aprendizaje bajo condiciones de deformación actitudinal. El ma-

[3] K. B. Clark, "Some Factors Influencing the Remembering of Prose Material", *Arch. Psychol.*, Nº 253, 1940.

[4] W. S. Watson y G. W. Hartmann, The Rigidity of a Basic Attitudinal Frame", *J. Abnor & Soc. Psychol.*, 1939, XXXIV, 314 - 335.

[5] A. L. Edwards, "Political Frames of Reference as a Factor Influencing Recognition", *J. Abnor. & Soc. Psychol.*, 1941, XXXVI, 34 - 61.

terial congruente con nuestras actitudes sociales ¿es asimilado de tal manera que produzca una forma de curva diferente de la que aparece cuando el material se opone a las propias predisposiciones? Si el efecto de la predisposición aparece al principio, ¿se mantiene el mismo grado relativo de superioridad entre los grupos durante el período de aprendizaje o la superioridad aumenta, o bien disminuye? Análogamente, deseábamos extender el período de olvido, y formular las mismas preguntas. ¿Hay un punto en el proceso de aprendizaje en el que, a pesar de los marcos opuestos, la cantidad aprendida será la misma? ¿Cuál es la dinámica temporal del proceso de aprendizaje y olvido en una situación como la que estamos poniendo a prueba? Éstas son las preguntas que buscábamos contestar.

El experimento

El material de aprendizaje elegido para la investigación se refería a la Unión Soviética. Nos pareció que, a pesar de que la URSS era entonces (1941) aliada de Gran Bretaña y de los Estados Unidos, proporcionaba un tema que era vital y tenía significado en ese momento. Además, la actitud hacia la URSS había alcanzado un cierto grado de estabilidad; los asuntos militares no modificarían seriamente la situación durante el curso del experimento. Tal estabilidad relativa no existía en otros temas vitales.

Sujetos. Fueron empleados dos pequeños grupos homogéneos de estudiantes del *City College,* cinco en cada grupo. Un grupo era pro-comunista, el otro anti-comunista. Ambos grupos adherían fuertemente a sus creencias. Los sujetos fueron elegidos sobre la base de su reputación. El pro-comunista era ese tipo de grupo al que se entrega un cuestionario para validar ítems que diferencien a comunistas de anti-comunistas. El experimentador conocía personalmente a cada sujeto antes de que se planeara el experimento, o bien los conoció antes de que los sujetos supieran que iba a pedírseles que colaboraran en el estudio. La edad de los miembros de ambos grupos iba de 19 a 22 años.

Ambos grupos fueron probados previamente con un texto neutral. En lo que a memoria se refiere, los diez sujetos resultaron ser muy parecidos. La variación dentro de cada grupo era muy pequeña y las diferencias entre los grupos, insignificante.

Material. Se eligieron dos pasajes en prosa. Uno era apasionadamente anti-comunista, el otro moderadamente pro-comunista (véase el Apéndice). Puesto que la dificultad relativa de los párrafos era diferente, y puesto que el tono afectivo difería en grado, los resultados acerca de los dos párrafos no pueden ser comparados significativamente.

Procedimiento. Todas las sesiones fueron privadas, estando presentes solo el sujeto y el experimentador. Se daba a los sujetos las siguientes instrucciones: "Lea todo el párrafo dos veces, siguiendo su ritmo normal de

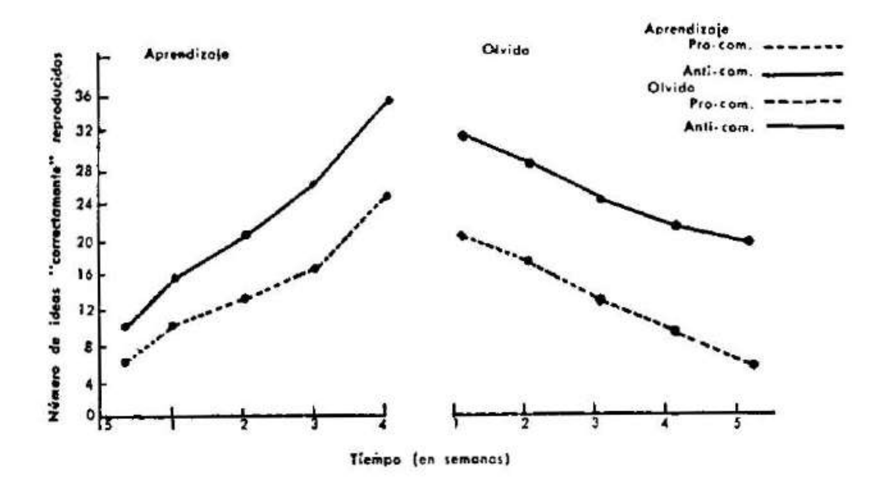


FIG. 1. Curvas de aprendizaje y olvido de las respuestas "correctas", para grupos pro-comunistas y anti-comunistas, correspondientes al fragmento soviético.

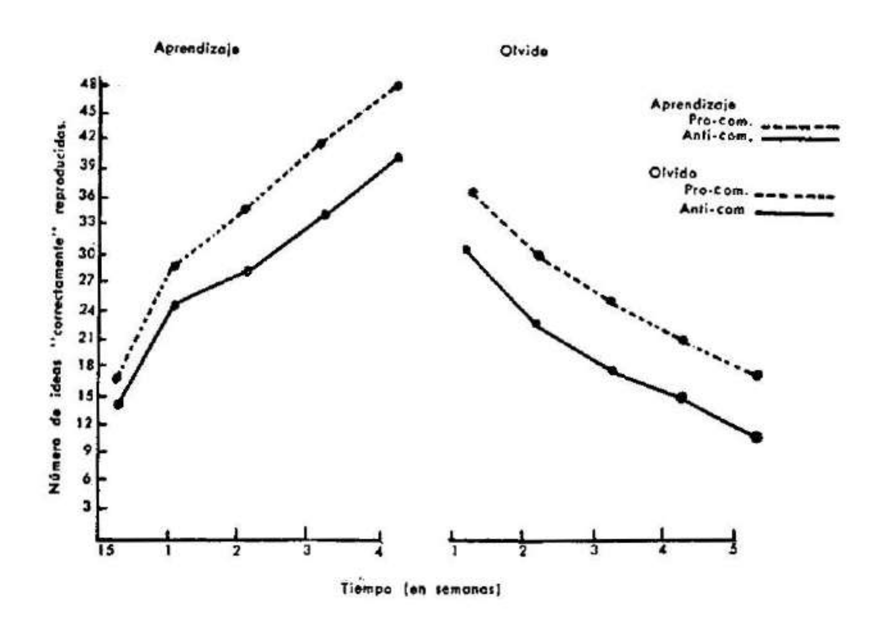


FIG. 2. Curvas de aprendizaje y olvido de las respuestas "correctas", para grupos pro-comunistas y anti-comunistas, del fragmento anti-soviético.

lectura". Una vez que el párrafo había sido leído, pasaban 15 minutos antes del primer recuerdo. Durante estos 15 minutos, el experimentador y el sujeto charlaban sobre temas no relacionados con el experimento. Luego se decía al sujeto: "Reproduzca tan exactamente como sea posible el párrafo que le fue presentado. Haga un esfuerzo por lograr una reproducción tan precisa y tan idéntica al párrafo original como le sea posible. Cuide que su reproducción sea no solo exacta, sino también tan completa como el párrafo original".

Después de varios minutos, el mismo procedimiento fue repetido con el segundo párrafo. Tres miembros de cada grupo leyeron primero el pasaje pro-comunista, mientras los otros dos leyeron primero el pasaje anticomunista. Esto se hizo para reducir al mínimo los efectos debidos al orden de presentación.

Este procedimiento se realizó con intervalos semanales durante cuatro semanas. Luego, con intervalos semanales durante cinco semanas, se puso a prueba la memorización de los pasajes, sin someter a los sujetos a una nueva lectura. La primera parte la denominamos "período de aprendizaje", la segunda, "período de olvido".

No se hizo ningún esfuerzo por ocultar la naturaleza del experimento, aunque la misma nunca fue expuesta explícitamente ni por el experimentador ni por el sujeto.

Análisis. El párrafo fue analizado con el mismo método empleado por Clark. Los párrafos fueron divididos en *grupos de ideas.* Los escritos en que los sujetos registraron sus recuerdos fueron clasificados como sigue:

CUADRO I. NÚMERO PROMEDIO DE IDEAS DEL FRAGMENTO PRO-SOVIÉTICO REPRODUCIDAS "CORRECTAMENTE" EN AMBOS GRUPOS

Grupos	*Aprendizaje*					*Olvido*				
	15 min.	1 sem.	2 sem.	3 sem.	4 sem.	1 sem.	2 sem.	3 sem.	4 sem.	5 sem
Pro-comunista	16,8	28,4	34,8	42,0	48,0	37	30,6	26,4	22,6	18,8
Anti-comunista	14,2	24,4	29,0	35,0	41,0	31	23,4	18,0	15,4	11,4
Diferencia	2,6	4,0	5,8	7,0	7,0	6	7,2	8,4	7,2	7,4
Razón crítica	2,8	2,84	2,9	3,3	3,3	3,2	3,31	3,54	3,5	3,53

1. Los grupos de ideas que fueron reproducidos con las mismas palabras, o casi con las mismas palabras que figuraban en el texto original, fueron clasificados como "correctos".

2. Los que tenían las mismas ideas, pero expresadas con palabras diferentes, fueron clasificados como "modificados".

3. Los que estaban claramente equivocados, fueron clasificados como "incorrectos".

4. Se clasificaron como "omitidas" aquellas ideas que eran recordadas por no menos de cuatro sujetos de un grupo y no más de un sujeto del otro.

RESULTADOS

Se presentarán los resultados (a) para el fragmento pro-soviético, (b) para el fragmento anti-soviético, y (c) para ambos fragmentos en conjunto. Para determinar la significación estadística de las razones críticas se empleó la prueba *t* de Student para muestras pequeñas.

$$t = \frac{M^1 - M^2}{M^1 - M^2}$$

Grados de libertad $(df \text{ o } n) = n^1 + n^2 - 2$. Así, de acuerdo con la tabla de Fisher de los valores de *t* (pág. *177*), para $df = 8$.[6]

t	Probabilidad de que ocurra por azar
1,860	.1
2,306	.0,5
2,896	.0,2
3,355	.0,1

CUADRO II. NÚMERO PROMEDIO DE IDEAS DEL FRAGMENTO ANTI-SOVIÉTICO REPRODUCIDAS "CORRECTAMENTE" EN AMBOS GRUPOS

Grupos	*Aprendizaje*					*Olvido*				
	15 min.	1 sem.	2 sem.	3 sem	4 sem.	1 sem.	2 sem.	3 sem	4 sem.	5 sem
Pro-comunista	6,2	10,0	13,2	16,0	24,6	20	17,6	12,8	8,6	5,8
Anti-comunista	10,0	14,8	20,2	26,0	34,4	30	27,2	24,0	20,6	18,6
Diferencia	3,8	4,8	7,0	10,0	9,8	10	9,6	11,2	12,0	12,8
Razón crítica	3,1	3,3	3,5	3,6	3,9	4,0	3,8	4,2	4,6	4,62

a) El cuadro I y la figura 1 indican, como cabía esperar, la superioridad del grupo pro-comunista para la selección pro-soviética. Si empleamos 0,01 como criterio de significación estadística, vemos que durante el "período de aprendizaje" las diferencias se aproximan cada vez más a tal significación, aunque nunca la alcanzan. En el "período de olvido" las diferencias se hacen significativas al fin de la tercera semana y permanecen así durante la cuarta y la quinta. El hecho de que las otras diferencias no sean significativas al nivel 0,01 puede deberse por lo menos a dos causas: primero, la pequeñez de los grupos puede determinar una sigma (σ) relativamente grande; segundo, y como lo ha sugerido Edwards, tiene vital importancia el grado de conflicto entre material y actitud. Tal vez el material que se empleó no fue adecuado para provocar una diferenciación lo bastante neta entre ambos grupos. El cuadro I muestra, sin embargo, que las diferencias entre las medias aumentan a lo largo del "período

[6] R. A. FISHER, *Statistical Methods for Research Workers*, Oliver & Boyd, Londres, 1938.

de aprendizaje", lo que indica que no solo se mantiene la superioridad inicial, sino que la superioridad aumenta. En el "período de olvido" aparece la misma tendencia. La superioridad creciente del período de aprendizaje puede deberse en realidad al olvido selectivo. Suponemos que al comienzo de la primera sesión ambos grupos ignoran igualmente el fragmento. Al concluir esta sesión, el grupo pro-comunista tiene la ventaja. Puesto que el grupo anti-comunista olvida más que el grupo pro-comunista, dicha ventaja se re-crea continuamente, siendo mayor al comienzo de cada nueva sesión.

b) El cuadro II y la figura 2 indican la marcada superioridad del grupo anti-comunista para la selección anti-soviética. Todas las *t*, excepto la de la primera sesión de aprendizaje, son significativas al nivel de 0,01. Las tendencias observadas con respecto a la selección anterior son aquí más marcadas. En este caso el material es de tal naturaleza que provoca la división que anticipamos cuando formamos nuestros grupos.

Parece haber un acuerdo y un desacuerdo más activos con este párrafo que con el anterior. Nuevamente las diferencias entre los dos grupos crecen en el período de aprendizaje. Creemos que la explicación es la misma. En el período de olvido, el aumento en las diferencias es más marcado que en el caso de la selección precedente.

¿Qué semejanzas y qué diferencias resultan de la comparación de las curvas de las dos selecciones?

Aprendizaje. En la primera selección hallamos que el mayor provecho tuvo lugar durante la primera semana, y en la segunda selección, durante la última semana. En general, podríamos caracterizar a las curvas de aprendizaje como negativamente aceleradas en la figura 1 y como positivamente aceleradas en la figura 2. Si cabe hacer una afirmación general sobre los resultados obtenidos con grupos tan pequeños, podemos decir que advertimos el efecto de la diferencia del material. También hallamos, sin embargo, en ambas curvas, la misma tendencia a divergir.

Olvido. La tendencia a la separación aparece en ambos gráficos. La mayor pérdida tiene lugar en la primera semana, con excepción de la exhibida por el grupo pro-comunista para la selección anti-soviética. En este caso, la depresión mayor tuvo lugar durante la tercera semana.

INTERPRETACIÓN

¿Hemos obtenido curvas de validez general para todo aprendizaje y olvido de material ideológico? Si la teoría del campo es cierta, y por nuestra parte creemos que en lo esencial lo es, no cabe esperar que las curvas desarrolladas en este estudio valgan para todos los sujetos y todos los materiales. La actitud particular que se estudia; el número y el tipo de los sujetos; su motivación; la dificultad del material; su tono afectivo; el grado de conflicto entre el material y la actitud; la situación experi-

mental exterior, que incluye las relaciones del experimentador y los sujetos; los cambios en el campo más amplio del que proviene la actitud: éstas son algunas de las variables que al parecer afectan el modo en que un material que apoye o contradiga nuestras actitudes sociales será aprendido y olvidado. Además bajo iguales condiciones experimentales, y con los mismos sujetos, obtuvimos curvas algo diferentes para las dos selecciones.[7]

¿Debemos suponer, entonces, que no es posible obtener curva general alguna que una hipótesis como la nuestra pueda buscar, y que enfrentaremos condiciones completamente nuevas en cada situación? La pregunta no puede tener una respuesta simple. Si la situación básica es la misma, debemos esperar básicamente el mismo tipo general de curva. Pero todos los factores que hemos mencionado antes, y que posiblemente influyen en nuestros resultados, no pueden ser los mismos en cada situación. Los cambios dependerán, entonces, de la estructura de las condiciones. No podemos esperar que toda la gente se comporte como se comportó en este caso un grupo de estudiantes universitarios. ¿Qué pasaría si los individuos estudiados no fueran elegidos de la misma manera? Y además, ¿es suficiente hablar de material "ideológico"? Supóngase que el material sea en un caso meramente desagradable, pero que en otro sea de tal clase que amenace toda nuestra concepción sobre nosotros mismos y sobre nuestro mundo, de manera que el yo se halle profundamente comprometido. Observamos antes que párrafos diferentes produjeron resultados diferentes.

¿Qué podemos decir, entonces, sobre la base de este estudio (dejando de lado por el momento sus deficiencias), con respecto a las preguntas que formulamos al principio de este trabajo? Bajo las condiciones de este experimento, observamos que había diferencias significativas en la cantidad aprendida y en la cantidad olvidada por nuestros diferentes grupos. ¿Cuál es el próximo paso? Si la cuestión que hemos planteado tiene importancia, entonces es preciso emprender otros estudios con otros sujetos, con otro material, en otras condiciones. Tal vez el problema deba ser atacado de una manera distinta, no simplemente haciendo correcciones a la técnica aquí empleada, sino adoptando una concepción diferente del papel que desempeña el tiempo. Tal vez sea necesario someter a los sujetos a cuestionarios, o a algún otro instrumento para medir actitudes, durante los períodos de aprendizaje y olvido; cuestionarios que en cada caso buscarán la misma información, pero que han de ser formulados de tal manera que retengan interés y significado para los sujetos. Porque el "tiempo" por sí solo no causa el olvido, y es posible que resulte inadecuado postular un marco de referencia estable durante todo el experimento. Una cuestión más importante es la de saber qué hará el individuo

[7] *Cf.* el análisis de estos problemas en: G. M. Gilbert, "New Status of Experimental Studies on the Relationship of Feeling to Memory", *Psychol. Bull.* 1938, XXXV, 26-35, y en D. Wallen, "Ego Involvement as a Determinant of Selective Forgetting", *J. Abnor. & Soc. Psychol.*, 1942, XXXVII, 20-39.

con un material que no se halle tan claramente en conflicto con sus autismos, pero que, con todo, no pueda ser conciliado con ellos: cuando el ataque es más sutil, cuando el ego es menos consciente de la amenaza.

APÉNDICE

Selección antisoviética
Extraída de *Stalin* de Souvarine

Rusia, / desangrada /por Stalin, / deja el campo libre / para el dinamismo alemán, / y se mantiene a la defensiva / como las viejas naciones occidentales en decadencia. / En la Rusia de hoy / la apropiación de la ganancia / tiene indiscutiblemente / un carácter privado. / El beneficio privado es evidente / en la creciente desigualdad social / que es más / repugnante, / por su vergonzosa injusticia, / que en los países capitalistas, / en los cuales disminuye, / más intolerable por la hipócrita terminología de igualitarismo. / Ninguna sociedad, / es cierto, / ha existido jamás sin jerarquía, / sin autoridad. / Pero el sueño socialista / de fundar una en Rusia / se ha convertido en una pesadilla. / La "expropiación de los expropiadores" / ha conducido a un cáncer de feudalismo / burocrático / bajo el cual el proletariado / y el campesinado, / degradados / por la burocracia / y el mandarinado, / han sido reducidos a una forma de servidumbre. / Si los métodos de producción no son enteramente capitalistas / es solo porque, / para la mayoría de los parias soviéticos, / el sistema merece más bien el nombre de esclavitud. / Es un régimen de privilegio / porque es un régimen de explotación, / un régimen de policía / porque es un régimen de opresión. / Es una estructura confusa sin arquitectura, / sin principios, / sin solidez, / sin raíces, / heterogénea y llena de contradicciones. / La libertad de prensa / y el derecho de reunión / existen solo en el recuerdo. /

El espíritu de la liquidación de los *kulaks* / de fines de la década de 1920 / se conserva aún completamente. / Ningún registro contemporáneo / ha podido llevar cuenta / de todos los arrestos en masa / y ejecuciones, / los asesinatos / que la colectivización arrastró en su estela. / Los secretos de las bárbaras deportaciones / de millones de seres humanos, / transplantados a la regiones árticas / y a los Urales / no son revelados. / Un corresponsal norteamericano / extremadamente favorable a los intereses de Stalin / estimó en dos millones / el número aproximado / de deportados y exiliados en 1929 - 1930. /

Selección prosoviética
Extraída de *Soviet Russia Today*

Un corresponsal norteamericano / del *Christian Science Monitor* en Rusia, / al considerar la transformación / de la Ucrania occidental / después de la ocupación soviética / en 1939, / informa:

Solo han pasado unos pocos días / desde que el gobierno provisional comenzó a trabajar en sus nuevas tareas, / pero los frutos de su labor / ya son evidentes. / Usinas eléctricas / y otras empresas / están funcionando normalmente. / Se constituyen / departamentos de educación, / departamentos de comercio / y provisiones alimenticias, / de salud / y servicio comunal / e industrias locales. / Los estudiantes serán provistos de libros de texto / e instrucción / en su lengua nativa. / Se está organizando un plan para la reconstrucción de puentes, / caminos / y casas. / El gobierno provisional fue elegido / por el pueblo de las aldeas / en la primera elección real que ha tenido el pueblo de esa región. /

Un grupo de campesinos fue a Rusia como huésped de una granja colectiva. / Los granjeros los llevaron a ver sus casas brillantes y limpias, / les mostraron sus cercados de ganado, / y todo su rico equipo moderno. / La maravilla del viaje fue un tractor. / Era la primera vez que el grupo veía uno. /

....

La asamblea popular / de la Ucrania occidental / aprobó la siguiente resolución: / "En asambleas y reuniones / el pueblo expresó su deseo / de unirse con la Unión Soviética. / Porque solo en la Unión Soviética / la explotación del hombre / ha sido abolida. / Cientos / de poderosas fábricas / y plantas industriales / han sido construidas, / en las que es empleada una clase trabajadora / que nada sabe de explotación. / El campesinado ucraniano se ha vuelto económicamente / fuerte, / poseyendo toda la tierra / y cultivándola con la técnica más moderna. / El pueblo siente que solo por medio de la Unión Soviética / podría libremente / participar en la administración del Estado, / en la construcción / de una vida libre y feliz para sí mismo". /

Aunque los campesinos no están al tanto de la política mundial, / parecen haber experimentado / la abolición de toda opresión nacional, / y el sentimiento de la unidad de los pueblos, / desde la ocupación soviética. /

Traducido por José Arturo Napolitano

CAPÍTULO XVIII

LAS CLASES POPULARES Y LAS ACTITUDES AUTORITARIAS *

GINO GERMANI

La primera pregunta se refiere a la forma que asume la distribución de las actitudes autoritarias entre los miembros de grupos situados en diferentes posiciones dentro de la estructura social. Más precisamente nos preguntamos si es posible formular alguna proposición de carácter general en cuanto a esa distribución en las distintas "clases sociales". Limitemos aquí el alcance de validez de dicha proposición a las sociedades de tipo "industrial-urbano" [1], incluyéndose sin embargo no solo aquellas que ya pueden clasificarse plenamente dentro de esa categoría, sino también las que se hallan en proceso de desarrollo y más o menos próximas a alcanzarla.

La proposición general que puede formularse a este respecto en base a la evidencia acumulada en distintas investigaciones, ya sea sobre resultados electorales, ya sea en base a estudios y encuestas de opinión pública, es que *mientras las clases populares tienden a orientarse hacia los partidos y las ideologías consideradas de "izquierda", las clases medias y altas se orientan hacia el polo opuesto, a saber, hacia partidos e ideologías consideradas de "derecha"*.[2]

* Extraído de un trabajo presentado al IV Congreso Latinoamericano de Sociología, Santiago de Chile, 1957. Reproducido en G. GERMANI y S. M. LIPSET, "Ideologías autoritarias y estratificación social", *Cuadernos del Boletín del Instituto de Sociología*, Buenos Aires, 1960.

[1] Hacemos aquí referencia a las tipologías dicotómicas que oponen el tipo (ideal) de la sociedad "rural-preindustrial" al de la "urbana-industrial". *Cf.:* R. REDFIELD, "The Folk Society" en *American Journal of Sociology*. LII, 1947, 293-308; G. SJONBERG, "The Preindustrial City", en *ibidem*, LX, 1955, 438-446, además de las formulaciones clásicas de Tönnies, Durkheim, etc.

[2] La literatura relativa a la comprobación empírica de esta uniformidad es bastante amplia; véase la citada en el cap. XVI de G. GERMANI, *Estructura Social de la Argentina*, Buenos Aires, Raigal, 1955; la obra inédita de LIPSET y LINZ contiene la más amplia sistematización al respecto.

Esta proposición debe sin embargo acompañarse por ciertas observaciones de importancia para el tema que nos preocupa.

En primer lugar debe recordarse que la uniformidad de comportamiento político que se ha formulado, aunque es suficientemente general, presenta varias excepciones, las que podemos clasificar en "desviaciones colectivas" o intergrupo y en "desviaciones individuales" o intragrupo. Las primeras —que son las que nos interesan en este trabajo— se refieren al hecho de que en ciertas sociedades, o en ciertas circunstancias determinadas, las clases populares adoptaron preferencias hacia partidos políticos no correspondientes a la "izquierda": las segundas, a la existencia de desviaciones individuales dentro de la clase. Este fenómeno, que como se observaba al comienzo de este trabajo es muy corriente (y apunta a una multiplicidad de factores en la determinación de la orientación política), implica que la ascripción de una ideología a un determinado grupo social se infiere sobre la base de la existencia de una actitud "modal" correspondiente a la ideología en cuestión y admite por definición la presencia de desviaciones más o menos pronunciadas (más o menos numerosas) con respecto a esa actitud.

Es necesario aclarar ciertos términos, contenidos en la proposición principal, y, en particular, la expresión "partidos o ideologías *considerados* de izquierda (o de derecha)". Hasta el comienzo de la primera guerra mundial esta expresión no hubiese originado ningún problema. El contenido, origen y significado histórico de ambas orientaciones parecían suficientemente claros, aun dentro de la inevitable imprecisión que presenta la terminología ideológica y política (o acaso social en general). Los cambios ocurridos desde entonces, sin embargo, han enturbiado considerablemente una distinción que parecía tan evidente, esto sobre todo por la aparición de movimientos e ideologías que incluyen elementos típicos de las opuestas tendencias. Aunque es posible diferenciar sobre el plano de análisis que hemos denominado descriptivo y conceptual (sobre todo en base a las sistematizaciones doctrinarias) las dos posiciones, y construir una "tipología" en la que las dos orientaciones principales (y sus subtipos) aparecen como configuraciones dotadas de suficiente coherencia interna, sobre el plano de los movimientos políticos empíricamente observables, y sobre el de la *investigación* psicosocial, aparecen fenómenos de clasificación más compleja. Veamos los casos más importantes: el *autoritarismo de izquierda.* Incluimos aquí, como una forma especial de autoritarismo, los movimientos totalitarios. Mientras la tradición vincula el izquierdismo con la afirmación de la libertad, dentro de una línea que arranca desde las ideologías del siglo XVIII, las formas autoritarias de izquierda, aun cuando puedan haber mantenido la misma terminología, han adoptado a este respecto una orientación muy distinta.[3]

[3] J. L. Talmon ha rastreado los orígenes lejanos de estas tendencias, ya en período iluminista. *Cf. Los orígenes de la democracia totalitarista,* México, Aguilar, 1956.

Tal orientación se manifiesta en dos planos: en primer lugar, en cuanto a los derechos individuales (libertad de pensamiento, de expresión, etc.); en segundo lugar, en cuanto a los métodos de delegación y control del poder, por parte de los ciudadanos, los que, ya sea dentro de las organizaciones partidarias, ya sea dentro de los estados (adonde estos movimientos han llegado al poder) pierden los poderes que les corresponderían de acuerdo con el esquema de la organización democrática. [4]

El *nacionalismo de izquierda.* Mientras aproximadamente hasta la primera guerra mundial, cuanto más izquierdista era una ideología, tanto más aparecía vinculada al internacionalismo, no solo han aparecido movimientos que *ex professo* vinculan varios de los postulados clásicos del izquierdismo (en el terreno económico y social sobre todo) con posiciones nacionalistas, sino que prácticamente todos los movimientos de izquierda, en mayor o menor medida, han perdido sus connotaciones internacionalistas para adquirir rasgos de un nacionalismo más o menos acentuado.

Es claro que se trata de un nuevo tipo de nacionalismo, que tanto a la "izquierda" como a la "derecha" difiere de manera profunda del nacionalismo del siglo XIX. El fenómeno "Quisling", en ambos extremos de la gama ideológica, representa un ejemplo significativo.

Las *ideologías de derecha con contenido socialista.* Nos referimos a la adopción por parte de movimientos en otros respectos vinculados con la tradición de derecha, de posiciones económico-sociales de tipo socialista o colectivista. Aquí también sería necesaria una larga serie de reservas y aclaraciones en cuanto al carácter real de este "socialismo" ("seudosocialismo", según algunas terminologías); sin embargo, no cabe duda de que, allá donde ha triunfado, originó regímenes sociales muy distintos de los postulados por la que podríamos llamar "derecha tradicional".

Al adoptar en la proposición principal que comentamos, la expresión "ideologías consideradas de izquierda", se quiso señalar justamente las posibilidades someramente indicadas en los párrafos anteriores (por supuesto, hay varias más). Aclarando ahora esa expresión, puede decirse que la propensión empíricamente observada en las masas populares se dirige hacia ideologías y movimientos "considerados de izquierda" (clasificados tradicionalmente como de izquierda) aún cuando puedan contener elementos (a veces de gran significación) asignables a la tradición de la derecha y, por esta circunstancia, resultar de difícil clasificación. Aquí se indica la

[4] No nos referimos directamente aquí al fenómeno de las tendencias oligárquicas dentro de los partidos democráticos, puesta de relieve por los trabajos de R. MICHELS (*La Sociología del Partido Político*, Torino, U.T.E.T., 1912), G. MOSCA, OSTROGORSKI y otros, sino más concretamente a determinados tipos de organización ("democracia centralizada", formas abiertamente autoritarias, etc.).

Es obvio, sin embargo, que el fenómeno señalado por MICHELS tiene una estrecha conexión con la aparición del autoritarismo en nuestro tiempo.

posibilidad de que la asignación (a la derecha o a la izquierda) se basa más en la historia política concreta del movimiento y de su contexto social, que del conjunto de sus contenidos ideológicos propiamente dichos.

Es necesario ahora recordar, antes de continuar con este análisis, que comúnmente, también desde el punto de vista de la "adecuación sociológica" (según la terminología que se indica al comienzo) se afirma la existencia de una conexión entre las ideologías de izquierda y las clases populares. No solamente los movimientos correspondientes a esas ideologías se presentan con mayor o menor énfasis como expresión genuina del pensamiento de esos grupos sociales (como sus representantes, voceros, como "la parte más consciente", etc.), sino que además la sociología del conocimiento tiende a descubrir cierta coherencia interna entre el pensamiento de izquierda y esas estructuras sociológicas. El análisis que hemos denominado "causal-funcional" descubre, por su parte, análogas conexiones.

Esta circunstancia explica por qué las excepciones a esta adecuación (clases populares que se orientan hacia *ideologías de derecha,* o movimientos populares de izquierda que incorporan fuertes y significativos elementos de derecha) se presentan como un hecho que requiere una particular explicación. Aparecen aquí nociones que revelan de manera clara cómo semejantes desviaciones se perciben —implícita o explícitamente— como "anormales".

Las explicaciones en términos de "falta de educación", "engaño", o bien, según un diferente enfoque teórico, de "irracionalidad" o "falsa conciencia", responden en realidad a un planteo de esa naturaleza.

No discutimos aquí la legitimidad de tales formulaciones —que por el contrario nos parece pueden resultar extraordinariamente fecundas dentro de ciertos límites—[5], pero no las tendremos en cuenta en este trabajo. Sin embargo, es necesario advertir que —aun cuando empleamos diferentes categorías— el carácter del problema que se estudia se halla evidentemente vinculado con la misma perspectiva que origina aquéllas: aunque se elimine toda connotación que podría ser valorativa (normalidad-anormalidad, racionalidad-irracionalidad), con todo siempre percibimos una "norma" (definida estadísticamente como actitud modal) y una "desviación".

Nos preguntaremos, pues, cuáles circunstancias pueden contribuir a explicar el hecho de que, en ciertos países, las clases populares hayan adoptado una actitud modal diferente de la que se registra en general en las sociedades de tipo "urbano-industrializado". Al mismo tiempo será posible que las proposiciones formuladas tengan también relación con otros dos problemas íntimamente conexos: el primero, que ya se indicó en el apartado anterior, se refiere a la inclusión en ideologías tradicionalmente "de izquierda" de contenidos típicamente "de derecha"; el segundo concierne

[5] Es el planteo adoptado en *La integración política de las masas y el totalitarismo,* Buenos Aires, Colegio Libre de Estudios Superiores, 1956.

al hecho de la diferenciación interna de las clases populares. Hasta ahora, por simplicidad de discusión, no se introdujo este nuevo factor, que sin embargo tiene extraordinaria importancia. Al examinar el problema de las desviaciones intergrupo puede resultar necesario variar la perspectiva en base a la cual las clases populares se definen como un único grupo, y observar si las desviaciones intragrupo (de cierta cantidad de individuos dentro de las clases) no responden en cambio a diferenciaciones sociológicas —multiplicidad de subgrupos— dentro de esas mismas clases.

Las proposiciones que vamos a formular representan en realidad conjeturas surgidas de cierto material empírico. Escapa al propósito de este trabajo referirnos a tal material; nos limitaremos, pues, a señalar algunos de los "hechos" que las sugirieron. Tales "hechos", a su vez, no son más que generalizaciones groseras a verificar. Por ello hablamos aquí, más que de hipótesis, de conjeturas iniciales que, tras una extensa elaboración ulterior, podrían transformarse en verdaderas hipótesis de trabajo. He aquí los "hechos" aludidos:

1) *En las sociedades que han alcanzado plenamente el tipo "urbano-industrial", cuya transición del tipo preindustrial al presente se verificó sobre todo en el siglo pasado, las clases populares acuerdan su preferencia a partidos colocados más a la izquierda. Cuando sin embargo se diferencia un izquierdismo democrático y un izquierdismo autoritario, este último es adoptado por los grupos situados en posiciones inferiores y más desventajosas dentro de la estructura social.*[6]

La expresión "más a la izquierda" alude al carácter relativo de esta clasificación política. Así en los EE.UU., donde faltan partidos importantes equivalentes del socialismo o el comunismo europeos, la "izquierda" es ocupada por el partido democrático.

2) *En esa misma categoría de sociedades y dentro de un mismo partido "de izquierda", cualquiera que sea su carácter —autoritario o democrático—, y cuando la composición social del partido abarca una gama diversificada de posiciones dentro de la estructura social, la actitud modal de los subgrupos socialmente más bajos de la masa partidaria, es comparativamente más autoritaria que la de los grupos mejor situados.*[7]

[6] S. M. LIPSET y J. LINZ, *cit.*, sistematizan datos relativos a Francia, Finlandia, Italia y Alemania prehitlerista; estos datos muestran que la composición de los partidos comunistas difiere en el sentido indicado de la de los partidos socialistas democráticos.

[7] *Cf.* algunos datos en S. M. LIPSET, "La classe ouvrière et les valeurs dèmocratiques". H. J. EYSENK en *"The Psychology of Politics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1954, y en otros trabajos anteriores, ha propuesto una modificación a la variable, normalmente utilizada en los estudios sobre actitudes políticas y denominada "radicalism - conser-

Se aclara que las proposiciones 1 y 2 valen fundamentalmente para los partidos de masa, para agrupaciones significativas dentro de la vida de un país y no para los pequeños partidos en los que pueden observarse fenómenos diferentes.

3) *En general la acentuación autoritaria y nacionalista de las formaciones de izquierda o bien el surgimiento de movimientos nacionalistas autoritarios (clasificables a la derecha) caracterizados por posiciones colectivistas o socialistas en lo económico-social (a menudo con connotaciones igualitarias o pseudoigualitarias) se ha producido de preferencia en aquellos países en los que:* a) *el proceso de industrialización y urbanización fue más tardío o incluso se halla en pleno desarrollo;* b) *las masas populares o grandes sectores de las mismas recién están adquiriendo significación política, y* c) *el proceso de independización nacional es reciente, relativamente reciente, o en pleno desarrollo tanto en lo concerniente a la formación de una conciencia nacional como desde el punto de vista jurídico o económico.*

No nos es posible citar aquí una evidencia empírica organizada o relativamente sistematizada. La generalización se apoya, sin embargo, sobre conocidos ejemplos de países de África, Asia y, con ciertas reservas, Latinoamérica. En estas zonas han surgido movimientos apoyados en diferentes (y a veces muy opuestas) tradiciones ideológicas que, sin embargo, unen los rasgos de autoritarismo, nacionalismo con forma parcial o totalmente colectivistas a estatistas de la economía. En todos estos casos, además, se adoptan posiciones "antiburguesas", "anticapitalistas" y "antiimperialistas", cuyo significado, sin embargo, puede variar notablemente en los distintos movimientos.

Es necesario recordar, antes de seguir, otras circunstancias importantes que afectan también a los países que han desarrollado más plenamente y con anterioridad el tipo "urbano-industrial":

El acceso de las masas populares no se produjo de manera efectiva (de hecho y/o de derecho) al mismo tiempo para todos sus subgrupos; en parte en virtud de diferentes mecanismos no específicamente políticos (particularmente organizaciones sindicales), en parte por mecanismos políticos formales e informales, la integración política de las clases populares

---

vatism" ("izquierda-derecha" en la terminología adoptada), para diferenciarla de otra supuesta "dimensión" de las actitudes políticas: *tendermindness* y *toughmindness.*

Esta segunda variable se refería justamente a las posiciones liberales o autoritarias "blandas" y "duras" que podrían caracterizar igualmente a los partidarios de la izquierda y de la derecha. Aunque la metodología de Eysenk ha suscitado varias críticas, se trata de un interesante intento de aclarar el significado de la dicotomía *izquierda-derecha,* de empleo crecientemente difícil en los estudios de actitudes.

se produjo gradualmente, verificándose primero la de los grupos mejor situados socialmente (obreros especializados, etc.), la llamada "aristocracia obrera", y solo más tardíamente fue lograda por los grupos inferiores. En realidad el proceso pasó por diferentes estadios cuyas *características y duración variaron según los países;* un esquema del proceso podría ser el siguiente: en primer lugar un período de "democracia limitada", en la que ejercen derechos efectivos solamente la clase alta y la "antigua clase media"; funcionan entonces los mecanismos de la opinión pública que corresponde más de cerca a los postulados por las ideologías racionalistas del siglo XVIII;[8] luego acceden los grupos de *élite* de las clases populares, y por fin se llega a la generalización de los derechos políticos, los que, además, no siempre fueron efectivamente ejercidos en un primer momento por todos los grupos de la población. Este proceso de "democratización fundamental" (Mannheim) ocurrió en algunos casos de manera paulatina, otras veces súbitamente, en algunos países tras una resistencia tenaz por parte de la clase alta, y en otros por sucesivas concesiones más o menos pacíficas; a veces el tránsito se produjo sin excesivos traumas; otras veces de manera casi explosiva, acompañando o siguiendo inmediatamente profundos cambios socio-económicos, por ejemplo, como repercusión inmediata de una transformación de la estructura social, debida a un acelerado proceso de urbanización e industrialización.

Las actitudes nacionalistas y aun el sentimiento de pertenencia a una nación, empezaron siendo características tradicionales con las posiciones "de ahí, entre otras cosas, sus vinculaciones tradicionales con las posiciones "de derecha"); solo más tarde los sentimientos nacionalistas se difunden en las clases poulares (de acuerdo —se diría— con el principio de Tarde, de la difusión descendente, pero en realidad en conexión con cambios en la situación interna e internacional), coincidiendo con el comienzo de las contiendas mundiales el ocaso de las posiciones internacionalistas extremas del internacionalismo efectivo tradicional en los movimientos de izquierda. En realidad este proceso de "nacionalización" es otro aspecto de la democratización fundamental y corre parejo con el proceso de integración política de las masas.[9]

[8] Véase una breve descripción del cambio en la realidad y en la noción de opinión pública de la época de la democracia limitada a la de masas en G. GERMANI, "La crisis de la opinión pública: noción y realidad" en *Imago Mundi,* junio 1956.

[9] Véase datos y consideraciones formulados a este respecto por E. H. CARR, *Nationalism and After,* Nueva York, Macmillan, 1945; particularmente págs. 1 - 39.

Primero la "nación" estaba constituida por el soberano y la nobleza; luego por la burguesía (que también poseía el derecho al voto en virtud de su *status* económico; Carr cita: "se dijo de un terrateniente croata del siglo XIX que estaría más dispuesto a reconocer como miembro de la nación croata a su caballo que a uno de sus campesinos").

Hay una tercera circunstancia que ocupa un lugar esencial en este intento de explicación de ciertos aspectos del autoritarismo en las clases populares. Nos referimos al cambio de "clima ideológico" entre el siglo XIX y el siglo XX. Durante el período de ascensión de las formas democráticas —correspondiente a ciertos procesos en la estructura de las sociedades "urbano-industriales"— el clima ideológico podía definirse como prevalentemente democrático. Pero, desde la segunda década del siglo actual y, más precisamente, desde la primera guerra mundial y el terrible desencantamiento producido tras aquella contienda, las ideologías dominantes en el período anterior sufrieron un fuerte desgaste. Es verdad que en los países en los que la democracia era de más antiguo arraigo, ella pudo resistir, aun cuando no dejaron de aparecer en ellas movimientos autoritarios y totalitarios de mayor o menor importancia, y se produjeron además fenómenos políticos que significaban de todos modos en los hechos, aunque no en el nombre o en superficie, cambios y adaptaciones en las formas preexistentes. Pero en varios otros, las instituciones democráticas hicieron crisis abiertamente y fueron remplazadas por regímenes que constituían su negación.

Este cambio en el "clima ideológico" a que aludimos no representaba por supuesto tan solo una modificación de orden psicosocial, una alteración de las actitudes, sino que estaba en correlación con profundas modificaciones en la estructura social. Sería imposible intentar describir esos cambios, por lo más bien conocidos; recordemos solamente, como algo que nos interesa particularmente subrayar aquí, que dentro de la gran transformación que condujo a la presente "sociedad de masa" varió fundamentalmente la relación entre las *élites* y el resto de la población, acentuándose la separación entre ambas. Este hecho se unió a la creciente despersonalización y funcionalización de las relaciones interpersonales, y a la tendencia correlacionada a considerarlas como un problema meramente técnico, como "manejo" o manipulación, y al cambio en el significado y función de las ideologías que fueron utilizadas crecientemente por las *élites* como "instrumentos" para facilitar o llevar a cabo ese manejo (importancia de la propaganda, de los cambios técnicos en las comunicaciones de masa con las consiguientes modificaciones en las técnicas de persuasión). Nada más significativo a este respecto que la evolución de la noción de opinión pública, indudable reflejo de los cambios operados en la realidad social.

Mientras, según los postulados del siglo XVIII, las actitudes políticas son el producto del pensamiento individual racional y reflexivo, según las teorías corrientes en la actualidad (sociologías a lo Pareto, psicoanálisis, etc.) ellas son percibidas como "racionalizaciones" de impulsos inconscientes, cuyos verdaderos propósitos escapan al sujeto mismo. La corriente totalitaria de derecha, en su primera fase doctrinaria, y también en las afirmaciones de los dirigentes, admitió francamente esa situación: recuérdese como típico el manejo de los "mitos" para canalizar la acción de las ma-

sas según un Sorel o un Mussolini; recuérdese la teoría de las "derivaciones" de Pareto, etc.[10]

Aunque cierto grado de "maquiavelismo", cierta distinción entre medios y fines es propia de toda actividad política, los elementos apuntados contribuyeron a acentuar en máximo grado tal tendencia, llevando a una absoluta distinción entre ambos, y es muy significativo que esta indiferencia de los medios con respecto a los fines alcance su máxima intensidad en los movimentos totalitarios de derecha y de izquierda. Todos estos hechos hicieron posible la aparición de movimientos políticos en los que los propósitos de las *élites* y los de las masas pudieron diferir a veces de manera muy acentuada. Incluso aparece —con extrema nitidez en doctrinas totalitarias de derecha— la afirmación de que el fin de la actividad política, para el dirigente, es simplemente el de mandar; el poder aparece entonces como un fin en sí mismo que no necesita otra justificación, y la "ideología" revela así su papel de puro instrumento para la dominación o manejo de las masas.

Es obvio que este cambio en las actitudes de las *élites* responde también a modificaciones en sus características sociológicas y psicológicas. Esto ha sido advertido muy claramente con respecto a los totalitarismos de derecha; el origen social y otras características de éstas diferían de manera profunda de las anteriores *élites* conservadoras o de derecha; ello no resulta igualmente claro en el totalitarismo de izquierda; acaso esta circunstancia se deba a su vinculación con las tradiciones políticas del izquierdismo democrático. Por otra parte estos cambios en las *élites* dependen en alto grado de los procesos ocurridos en el seno de cada sociedad nacional. Del mismo modo que la manera con la cual se desarrolló el proceso de democratización fundamental determinó efectos muy diferentes en cuanto a la forma de politización en las masas *(cf.* punto a, *supra)*, el carácter de las *élites* se reflejó de manera muy pronunciada en las alternativas del mismo. Adonde la masificación no produjo la ruptura o el disloque en enteras capas de la población (lo que ocurrió por ejemplo, de manera típica, en Alemania y, en parte, en Italia), no se originaron cambios radicales en los tipos de *élites;* por lo menos *no* surgieron, o *no* adquirieron importancia, núcleos dirigentes (o de dirigentes potenciales) que los violentos cambios en la estructura social hubiesen puesto en "disponibilidad" (del mismo modo que las masas, según el término de Aron),[11] colocándolos así en posición de percibir la lucha política principalmente en términos de poder, con el abandono de toda "ilusión" acerca de los "principios" de los políticos tradicionales. En muchos casos —particularmente cuando este proceso de cambios estructurales coincidió con la acentuación del nacionalismo de las masas, o se combinó con situaciones coloniales o semicoloniales en el

[10] *Cf.* G. GERMANI, "La crisis de la opinión pública", etc.

[11] R. ARON, *L'homme contre les tyrans,* Nueva York, Editions de la Maison Française, 1944, cap. III.

terreno económico o jurídico— el cambio en las *élites* también adquirió algunas de las características señaladas por Mannheim, en particular con referencia a la Alemania prenazi;[12] el proceso de *contracolonización* (M. J. Bonn) por el cual partes de las *élites* locales (particularmente intelectuales) se aíslan de las tendencias universalistas en la cultura, y por ese camino —de hecho, aunque no siempre en las expresiones manifiestas— abandonan los valores típicos del pensamiento moderno, para acudir a las (a menudo supuestas) "tradiciones" locales. La proclamación de los principios de la raza, la sangre y el suelo, tan característicos de los totalitarismos de derecha europeos, no son de ninguna manera exclusivos de éstos. En los países coloniales o ex coloniales de la esfera de Occidente (y también en aquellos bajo la influencia opuesta), en ideologías de izquierda o de derecha, aparecen principios del todo análogos, aunque varíen las expresiones manifiestas.

Esta última circunstancia, la afirmación de valores y tradiciones locales a expensas y en contra de los valores de la sociedad moderna, proporciona otro elemento esencial para comprender la naturaleza del autoritarismo en ciertas *élites* y en las clases populares. En efecto, la *sociedad moderna es la única en incluir como valor central la afirmación del individuo, de la libertad y otros contenidos que se hallan en el fundamento de las formas democráticas de gobierno.*

Entre éstas reviste particular importancia la inclusión de *la pauta del cambio como uno de los procesos normales de la sociedad.*

Ella se manifesta sobre todo en el desarrollo de la ciencia (provisoriedad de todas sus proposiciones y existencia de un mecanismo para la realización del cambio) y en lo político-social, con la afirmación y el reconocimiento (a veces legal) de llevar a cabo cambios voluntarios y racionalmente en la organización de la sociedad (recordar aquí las afirmaciones extremas del racionalismo y el iluminismo).

Todo lo contrario en las demás culturas. En ellas, por lo general, no se encuentran afirmaciones comparables sobre el individuo y la libertad individual y particularmente no se registra de ningún modo la pauta del cambio. Por el contrario, la afirmación de lo tradicional, muy fuerte en todas las culturas, inclusive la occidental, antes de la transformación renacentista y la aparición de las modernas sociedades "urbano-industriales", parecería constituir un elemento esencial para asegurar la estabilidad de la sociedad misma. Y lo "tradicional" en todas las sociedades incluye un fuerte componente *autoritario*. Al negar la cultura moderna o algunos de sus valores centrales (percibiéndola no ya como una adquisición universal, sino como una forma cultural extraña que ha logrado un predominio por medios políticos, militares o económicos) y al afirmar sus respectivas tradiciones nacionales, las *élites* aludidas incorporan inevitablemente los ele-

[12] K. MANNHEIM, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Nue-York, Hartcourt Brace, 1940; págs. 92-96.

mentos autoritarios que hallamos en toda tradición, y por este camino los rasgos autoritarios preexistentes (que pertenecían en sentido antropológico) llegan a fusionarse con los elementos autoritarios de carácter ideológico surgidos de los procesos que se han señalado en párrafos anteriores (c, d y e). Este mecanismo, por otra parte, resulta claramente observable también en los países desde largo tiempo incorporados a Occidente, o pertenecientes a ese mismo círculo cultural.

Aquí, como lo señaló Mannheim, el proceso se verifica con la exacerbación de las peculiaridades nacionales (y dentro de éstas de las locales o regionales, el "folklorismo") y acudiendo a formas tradicionales *anteriores* al cambio renacentista; justamente en una suerte de "idealización" de la sociedad tradicional, con su afirmación de la estabilidad, la autoridad y la sumisión del individuo.

Si el fenómeno brevemente descrito arroja mucha luz en las actitudes autoritarias asumidas por ciertos grupos dentro de las *élites* nacionales de distintos países, no es menos eficaz en iluminar iguales tendencias en las masas. Aquí el dominio de la tradición es todavía vinculado a las formas de vida de la sociedad preindustrial. El tránsito a un tipo "industrial-urbano", particularmente si ocurre de manera brusca, o con graves conflictos, no origina de ningún modo modificaciones en las actitudes adecuadas al nuevo modo de vida; las antiguas pautas culturales de tipo autoritario, vigentes en la sociedad tradicional, subsisten en la nueva situación, pero ya sin posibilidad de aplicarse a objetos adecuados, por haber variado el contorno. Es aquí donde pueden combinarse las tendencias autoritarias que surgen de la situación en una sociedad de masa, las actitudes y motivaciones de las *élites*, y la predisposición, de origen tradicional, existente en las clases populares hacia formas autoritarias. El autoritarismo que podríamos llamar "tradicional" se fusiona aquí con el "autoritarismo" ideológico; y si el primero se halla en estado pasivo o latente —debido a los cambios sociales— el segundo puede reactivarlo y fundar sobre ese terreno movimientos que tienden a implantar formas no democráticas. De una manera del todo análoga, el etnocentrismo propio de toda sociedad tradicional llega a fusionarse con el "nacionalismo ideológico".[13]

Queda una última consideración que versa esta vez sobre una característica general del comportamiento político en la época contemporánea. Numerosos estudios han comprobado la fuerza de las tradiciones políticas

[13] Existe una evidencia empírica muy extensa acerca de las tendencias autoritarias en ciertos grupos populares. Estas tendencias deben distinguirse, sin embargo, de las que caracterizaron por ejemplo las clases medias europeas volcadas hacia el autoritarismo de derecha. El autoritarismo de las clases populares, que aparece sobre todo en los estudios de actitudes por medio de instrumentos tales como la escala F (creado por Adorno y otros), mide en realidad el *autoritarismo tradicional;* difiere en este sentido del síndrome autoritario observado en miembros de las clases medias.

en la determinación de las ideologías. Un partido u orientación política que ha logrado aceptación en ciertos grupos sociales y que además llega a ser identificado como expresión de esos mismos grupos, transcurrido un cierto tiempo, generalmente un período que abarque más de una generación, adquiere una estabilidad que puede resistir incluso a modificaciones de estructura social, que puedan hacer variar —dentro de ciertos límites— las características sociales de los grupos que se supone expresa. Uno de los mecanismos esenciales en este fenómeno es el hecho de que, con el tiempo, cierto comportamiento político llega a adquirir el mismo carácter —y la misma estabilidad— que las normas culturales. En este mecanismo intervienen, por ejemplo, los grupos "inmediatos" (o primarios), en particular la familia, o sea precisamente aquellos que realizan el proceso de transmisión de las formas culturales, la "endoculturación" de los individuos que por nacimiento ingresan a formar parte de la sociedad. El mismo comportamiento político llega a adquirir las formas habituales propias de las normas culturales irreflexivas.[14]

Este fenómeno, por otra parte, no se verifica solamente con respecto a orientaciones políticas determinadas, sino que puede referirse a toda la ideología subyacente al sistema de las instituciones políticas.

[14] Puesto de relieve en los extraordinarios casos de estabilidad política registrados por los sociólogos políticos franceses. La influencia familiar ha sido comprobada detalladamente por LAZARSFELD y otros en *The People's Choice*, Nueva York, Duell Sloan, Pearce, 1944.

Capítulo XIX

LAS FUNCIONES DE UNA IDEOLOGIA RACIAL *

Lewis C. Copeland

Las relaciones entre blancos y negros en el Sur de los Estados Unidos han dado lugar a una concepción peculiar acerca del negro. Como resultado natural de la yuxtaposición de dos grupos étnicos divergentes, los blancos se han distinguido a sí mismos de los negros en forma vigorosa. No es sorprendente entonces hallar una tendencia marcada a concebir al negro en términos de contraste. Se puede hablar en realidad de la existencia de un "concepto por contrastes" acerca del negro.

La filosofía social tradicional que surgió de la economía de plantaciones del Sur, muestra justamente esta polarización de creencias y valores sociales respecto de los blancos y de los negros. El amo blanco y el esclavo negro fueron separados desde un principio. En la historia del Sur, la polémica que trataba de la oposición largamente sostenida entre los grupos blancos y negros condujo, por lo menos en el orden de las creencias, a una clara diferenciación de ambos grupos en contraste recíproco. Esta separación social se refleja en los conceptos y creencias que los blancos llegaron a sustentar acerca de la "raza opuesta". En el pensamiento popular, el blanco y el negro se han transformado en antípodas conceptuales. El negro y sus pertenencias se presentan como la antítesis del carácter y de los bienes del hombre blanco. Esta concepción hace del negro una contra-raza. La raza negra sirve de espejo para la raza blanca, y gracias a ella el carácter de esta última se hace tanto más solemne.

Voegelin y otros señalaban cómo, en Alemania, se ha usado a los judíos de manera semejante. Hace mucho tiempo, Tácito utilizó los contrastes raciales en su retrato de la decadencia romana, al presentar a los germanos como una raza ideal. Los moralistas y los teólogos hablan fre-

* Extractos de Lewis C. Copeland, "The Negro as a Contrast Conception" en Edgar T. Thompson, editor, *Race Relations and the Race Problem,* Duke University Press, Durham, North Carolina.

cuentemente de los "paganos y herejes" para establecer un punto de vista por referencia a su negación.

La distinción contrastada entre blancos y negros es todavía un elemento importante en el pensamiento y literatura sureños. Aunque se la haya sometido desde hace mucho tiempo a severas críticas, y muchos la hayan rechazado, sus implicaciones lógicas se han insinuado de manera tan absoluta en la mente de las masas que ejerce una influencia inconsciente sobre la opinión pública general. La imagen convencional del negro constituye la premisa fundamental en los debates públicos sobre el "problema negro". Como tal, condiciona los contactos y las relaciones entre las razas y debe ser tomado en cuenta en la formulación de cualquier programa racial. Los ciudadanos y las instituciones que están dispuestos a adoptar un programa liberal deben preguntarse continuamente: ¿Qué pensará el público?, o ¿cuál será la reacción política o social? Ciertos elementos de las creencias antiguas han cristalizado en reglas sociales que la gente por lo general acata, esté de acuerdo o no con el principio que las funda.

Nos interesa aquí el funcionamiento del concepto tradicional acerca de los negros en las relaciones sociales. Al señalar su influencia sobre la opinión pública, de ninguna manera queremos implicar que se lo sostiene todavía universalmente. Lo que nos interesa sobre todo en las creencias es la manera en que traducen el concepto y su función, y no en cuanto manifestaciones de prejuicio y discriminación racial. Nuestros materiales fueron seleccionados sobre esta base, y las citas de opiniones y el desarrollo de sus implicaciones no supone acuerdo o desacuerdo personal. El análisis se funda sobre entrevistas y trabajos publicados, de los cuales hemos extraído fragmentos que ilustran las creencias predominantes, sin formular ningún juicio acerca de su validez científica o ética. Asimismo, es importante tener en cuenta que nos colocamos en el punto de vista de las masas blancas y vemos a la "raza opuesta" con sus ojos. Miramos desde el mundo blanco hacia el otro lado del foso que separa las dos razas. Desde este punto de vista, algunas de las cosas que dicen los blancos tienen importancia. Pueden ser consideradas en sí mismas como hechos sociales y como facetas de una relación social subyacente entre razas... Son importantes solo en la medida en que revelan la estructura total de la ideología y los supuestos comunes difundidos en la opinión pública de la comunidad.

Si se quiere entender bien esta presentación, no hay que olvidar que las creencias sociales no revelan de ninguna manera un cuadro total de las relaciones entre las razas. En realidad, uno de los aspectos más interesantes de las relaciones entre razas es el de la manera en que las creencias y concepciones no logran dar cuenta de la intrincada red de vínculos sociales y económicos que une a los grupos en un orden social común. Al hablar de los negros, los blancos —a menudo en forma inconsciente— aplican sus puntos de vista a otras áreas donde prevalecen condiciones distintas. Asimismo, los choques entre las razas son tan impresionantes que a menudo se les atribuye un predominio general, y se ocultan así las re-

laciones amistosas. Más aún, las creencias convencionales, como todas las tradiciones, cambian lentamente y pueden perdurar largo tiempo después de haber desaparecido el medio social que las suscitó. No obstante, pueden introducirse de tal manera en la conciencia social, que no se reconozca su origen o su carácter anacrónico. Cuando un cuerpo de creencias llega a estar en una desarmonía tan total con el presente cambiante, que deforma la visión del mundo y desfigura la imagen de las relaciones sociales, podemos hablar justificadamente de una "falsa conciencia social".

Las creencias acerca de los rasgos físicos del negro constituyen uno de los aspectos destacados del contraste conceptual. Los blancos del Sur se han interesado muchísimo por la antropología del negro de los Estados Unidos y de otros lugares, pero la mente popular se ha interesado en primer lugar por los rasgos que se refieren a la participación del negro en la sociedad. Se buscan sanciones universales naturales para las relaciones sociales. Las características que se atribuyen al negro simbolizan el *status* que se le da en el orden social. Esto explica por qué se ha concebido al negro como un ser infra-humano y brutal, totalmente distinto de los hombres blancos.

Como las creencias y sentimientos morales difundidos en una sociedad constituyen la sanción última de la organización social, no es sorprendente que escuchemos hablar tanto de la moral de las razas y clases opuestas. Sin embargo, estas caracterizaciones deben entenderse simbólicamente, en cuanto representan la oposición que atraviesa la comunidad. Las distinciones morales son las racionalizaciones finales de los contrastes de raza, porque estas representaciones colectivas sirven para reducir las contra-ideas de raza a emociones y sentimientos; estas contra-ideas adquieren así un carácter emocional...

Las creencias raciales funcionan entonces para crear dos razas sociológicas y mantenerlas separadas como dos órdenes sociales y dos universos morales distintos. Uno de los métodos para mantener esta diferenciación es explotar el resentimiento. Ahora bien, resulta significativo que la atmósfera en la cual surgió la concepción acerca del negro esté impregnada de resentimientos y, asimismo, que el marco conceptual sea de naturaleza ideológica. Solo desde este punto de vista podemos entender la razón de ser de las creencias antitéticas acerca de los negros y los blancos, y la naturaleza emocional de las ideas. Dondequiera que los grupos y las clases se mantienen en tajante yuxtaposición, se yuxtaponen también los valores y costumbres de cada uno. De la oposición de grupos surge una intensa oposición de valores, que llega a proyectarse en todo el orden social y sirve para consolidar la estratificación social.

La concepción popular del carácter negro se manifiesta en forma dramática en las creencias, fábulas, anécdotas, chistes, canciones y literatura populares. La anécdota, para que parezca natural, debe ser relatada en el dialecto que los blancos atribuyen a los negros y que, según se cree, es típico de estos últimos. Los personajes blancos, en notable contraste con los

negros, hablan del modo más pulido y altisonante. Los rasgos de la vida negra que hacen reír a los blancos son significativos, pues son éstos los rasgos considerados distintivos. El actor de rostro negro es tan distinto, se halla tan alejado de los blancos, que tiene poco derecho a su simpatía; por lo tanto se pueden reír de él. Hasta su vida moral se convierte en objeto de chistes obscenos. Algunos sureños protestaron contra la imagen de la clase baja que aparece en la obra *El camino del tabaco.* Esta imagen fue interpretada como una parodia dirigida contra todo el Sur. Pero tienen pocos escrúpulos cuando se trata de pintar, con cualquier propósito, los rasgos desagradables de la comunidad negra, porque ellos representan, por implicación, lo que los blancos del Sur no son. Revelan el reverso del "verdadero Sur".

Podemos comprender ahora algunos aspectos poco claros de la forma diametralmente opuesta en que se considera a las mujeres blancas y a las negras. La mujer blanca es uno de los símbolos más prominentes de los valores raciales blancos. Representa el hogar, las relaciones domésticas y los contactos íntimos. Protegerla es resguardar el círculo social íntimo y prevenir la mezcla de razas. De esta manera, se hace de ella el ejemplo de las virtudes de la raza y se la envuelve con los símbolos de la pureza. La polaridad conceptual de la comparación con la mujer negra exalta aún más el *status* de la blanca. En contraste con el ennoblecimiento de la mujer blanca, la mujer negra es el símbolo de la degradación. En este aspecto sobre todo la distinción es absoluta. No puede haber ningún punto de comparación entre ambas. En todas partes uno ve y oye en público el contraste que implican los términos "señoras blancas" y "mujeres de color". En el lenguaje de los blancos, el negro no es, de ordinario, una dama o un caballero...

Hemos caracterizado como ideológicas las creencias acerca del negro. Queremos decir con esto que la perspectiva y la orientación conceptual son una expresión de la conciencia de casta de los blancos en su esfuerzo por legitimar las relaciones raciales prevalecientes o deseadas. Es esencial tomar en cuenta este hecho para entender uno de los motivos que llevan a atribuir al negro este papel convencional de contraparte de los blancos. El Sur se ha visto obligado a "explicar" constantemente su "institución peculiar". Durante la mayor parte de su historia, los forasteros han criticado las costumbres raciales del Sur. Por consiguiente, buena parte de su literatura ha consistido en racionalizaciones y defensas polémicas en respuesta a sus críticos. Escritores tales como Harris, Page y Dixon, al "explicar" las relaciones raciales del Sur, pintaban inevitablemente un personaje naturalmente inferior y subordinado a los blancos. Esta literatura hace del negro el polo opuesto del hombre blanco. Se encuentra en ella una tajante distinción racial, un contraste tan definido que la asimilación racial aparece como evidentemente imposible y repulsiva.

Booker T. Washington, al comentar los libros corrientes de su juventud, quedó muy impresionado por la manera en que "pintaban un con-

traste innecesariamente cruel entre la imagen de África y de la vida africana y la imagen de los europeos y norteamericanos, civilizados y llegados a un alto nivel cultural". En un libro, un retrato de George Washington había sido "colocado al lado de un africano desnudo, que ostentaba un anillo en la nariz y un puñal en la mano. Este libro, como tantos otros, oponía lo mejor de los blancos a lo peor de los negros, para establecer un contraste más agudo entre la elevada posición a la cual ha llegado la raza blanca y la baja condición de un pueblo más primitivo". Washington cuenta que adoptó inconscientemente el sentimiento predominante de que debía de haber algo malo y degradado en cualquier persona que se apartase de lo habitual.

Una de las pautas de creencia más persistentes en el pensamiento del Sur es la herencia recibida del régimen esclavista. Es en este aspecto de la conciencia social donde la ideología racial encuentra una de sus más fuertes expresiones. Vemos aquí una mentalidad que preserva el contraste racial, mediante una insistencia de adhesión a las relaciones patriarcales de amo y esclavo en las relaciones contemporáneas entre las razas. Un hombre blanco, al comentar la oposición entre las dos razas, dijo lo siguiente: "De todas maneras estos negros no son más que animales. No hace mucho, todos ellos eran esclavos; y uno salía y compraba un negro grandote y fornido como se compraría una buena mula".

Aunque los negros, para muchos trabajos, entran en competencia con los blancos, todavía predomina en gran parte el esquema de la economía de plantaciones. Se tiende a reservar para los negros el trabajo manual y las tareas domésticas. Un jornalero común se expresó así: "Trabajan muchos negros en las fábricas de tabaco. A nadie le importa que trabajen negros allí, porque se sabe que son trabajos que ningún hombre blanco puede aguantar. Para los blancos son insalubres. Claro, usted sabe que un negro puede aguantar cualquier cosa. El polvo no le hace una pizca de daño. Lo que nos arruina, a todos nosotros, es que les den a los negros trabajos que tendrían que ser para los blancos".

Los sureños no pueden arreglárselas sin los negros porque todo el sistema económico depende del trabajo de éstos. Uno de los problemas mayores ha sido mantener al negro en el campo. Su trabajo constituye la mejor garantía de los plantadores, y cuando los negros los abandonan, las cosechas se pierden. Más aún, por causa de la depresión que la afecta, la agricultura del Sur no ha logrado ajustarse a la progresión de los salarios. Cada ola de emigración negra, y cada aumento de salarios, ha acarreado crisis para el Sur. La reacción a esta situación se manifiesta en observaciones de este tipo: "No podemos conseguir que los negros trabajen" y "piden salarios demasiado altos", frases que transfieren la relación a otro nivel. Todavía se oye decir que "los negros son demasiado irresponsables y temperamentalmente inadecuados para las fábricas. El negro no tiene la capacidad necesaria para dominar las complejidades de las máquinas. La monotonía lo duerme". La creencia popular de que "el cultivo del suelo

es lo natural para el negro" ha surgido de esta situación. Se piensa que su *habitat* natural es el campo y que se encuentra en su casa en los campos de algodón. Allí está contento, porque "la cabaña del campo algodonero" es su patrimonio. No puede resistir la ciudad, que lo mata a una edad temprana.

La creencia de que la raza negra depende por completo del apoyo blanco, tanto en el orden moral como en el económico, oscurece aún más la dependencia en que está el Sur respecto del negro. Se considera a los negros una raza niña, pupila del hombre blanco civilizado. Nos dicen: "El negro, salvaje e incivilizado, no tiene la capacidad necesaria para organizar su vida social al mismo nivel de la comunidad blanca. Es desenfrenado, y es preciso el control constante de los blancos para tenerlo a raya. Si no existieran las fuerzas de policía blancas, los negros se enfrentarían unos a otros y se destruirían entre sí. El hombre blanco es la única autoridad que conoce". A menudo oímos decir que "los mejores negros han sido formados por los blancos". Al comparar a los negros del campo con los de la ciudad, alguien señaló que: "Afuera, en el campo, los negros trabajan duro y se les puede tener confianza. Y esto porque han sido educados por blancos. No están acostumbrados a mezclarse mucho con gente de su especie". Otra vez se nos dijo: "Los blancos del Sur han aprendido que un negro no sirve si no tiene un hombre blanco por encima de él".

La convicción de que los negros dependen por completo de los blancos es una expresión natural del benévolo paternalismo inherente a la organización de clase. Este espíritu recuerda la relación amo-esclavo, y sirve para crear y preservar la distancia y la oposición que caracterizaban a aquel régimen.

Es evidente que un esquema básico de ideas subyace a la incesante discusión acerca del negro. Las creencias son facetas de una ideología cuyo tema central es la cualidad natural e inevitable del orden social. Están orientadas hacia la lógica social de un orden de castas y, para su fin, disponen de la sanción de relaciones raciales fundadas sobre esa base. El sistema de creencias, al proporcionar un trasfondo místico a la sociedad del Sur, contribuye a este fin. Trae al presente las tradiciones del pasado, de las cuales ha surgido el esquema de relaciones raciales. El tremendo interés por el negro y sus rasgos característicos es ideológico. Es significativo que la concepción acerca del negro proceda de este ambiente filosófico, porque en él residen los motivos lógicos que han determinado la naturaleza de este concepto. La ideología, cuya premisa fundamental es la contra-idea, nos dice poco acerca del negro en sí, pero mucho acerca de los blancos, de sus deseos y luchas, y de cómo quieren que sea el negro.

La ideología racial tradicional ha suscitado así una "falsa conciencia social" que tiende a deformar todo lo que cae en su esfera. La vida y el carácter del negro son convertidos en la antítesis de los del hombre blanco. Se disfraza la corriente contemporánea de la vida negra y el *status* de su comunidad en provecho de un esquema de comportamiento que correspon-

de a la economía de plantaciones del pasado. Se rodea a las relaciones patriarcales del viejo régimen de un halo sentimental, y se las propone como pautas ideales para el presente. Podemos arriesgarnos a afirmar que la ideología racial y sus contra-concepciones han tendido a crear una raza sociológica negra, compatible en todo sentido con los deseos sociales de la casta blanca. Las contra-creencias acerca del negro son entonces expresiones de los sentimientos sociales, y de las antipatías de la casta superior.

Este punto de vista nos permite comprender gran parte de las observaciones que los blancos hacen respecto de los negros. Se nos dice: "El negro ama el Sur. Nadie lo comprende mejor que el hombre del Sur. Cuando uno ve a un negro en el Norte, se da cuenta de que siente una gran nostalgia por el Sur. En el Norte no hay quien lo ayude como lo hacemos en el Sur... Los negros no desean igualdad. No he visto más que un solo negro que exigiese que yo le diga «señor» a una persona de color. Teníamos un viejo portero muy fiel, y lo apreciábamos muchísimo. Una vez que estaba enfermo fui a visitarlo. Le pregunté a una mujer negra donde podía encontrar al Tío Skids. Me contestó: «No sé donde puede encontrar a ningún Tío Skids, pero el señor Jones vive allí». Eso me puso furioso, nunca se me hubiera ocurrido decirle «señor» al Tío Skids. Él hubiera pensado que yo no le tenía más cariño". Este hombre hablaba desde la perspectiva de la filosofía racial predominante y olvidaba el hecho de que el negro podía tener, en su propia comunidad, una personalidad social o un rol compatibles con el título de "señor". Aun la *élite* negra que está a la cabeza de instituciones estatales y de empresas de importancia nacional, es concebida en el rol convencional del sirviente. Un blanco hizo los siguientes comentarios acerca de los líderes negros: "Son lo más sumisos que pueden. Saben cómo llevarse con los blancos. Cuando uno va a ver a alguno de ellos por negocios, se levanta y se queda de pie. Cuando uno se les acerca por la calle, se quitan el sombrero y dicen: «Sí señor, ¿qué puedo hacer por usted?»".

Vemos aquí uno de los aspectos fundamentales de la ideología racial: oscurece la vida y las actitudes de los negros. Esto procede de la doble función que cumple, pues funciona para unir a los blancos y, al mismo tiempo, distingue a los negros separándolos de los blancos, y cuanto más agudo el contraste, tanto mejor para el fin que se persigue. El adversario debe ser despreciado y anulado. De esta manera, la ideología convierte al negro en un extraño que no puede ser asimilado al grupo blanco... La asimilación se hace repulsiva, porque se representa al grupo exterior como física y moralmente impuro.

Estamos ahora en condiciones de comprender más plenamente el carácter simbólico de las creencias que tienden a despojar al negro de los elementos propios de la personalidad social. Podemos comprender ahora por qué los negros no siempre participan en aquellos acontecimientos mediante los cuales la comunidad celebra su vida colectiva y ritualiza sus intereses y valores. En los primeros años del siglo XIX cuando se echó a

los negros de la Plaza de la Independencia, el 4 de julio,* se dijo que: "No tienen parte en esto". Dondequiera, y en la medida en que los negros hayan sido excluidos de aquellas ceremonias en que se crean y expresan los sentimientos comunes, se les ha impedido una plena participación en la vida de la comunidad. No es sorprendente entonces que el negro tenga poca participación en la opinión pública, y que haya habido una tendencia a negarle un lugar en la tradición y el mito sagrados del hombre blanco. Se nos dijo: "En mi juventud, la gente pensaba que el negro no tenía alma. Decían que no había ningún negro en la Biblia, y que la Biblia no se aplica cuando se trata de ellos".

La ideología de la casta blanca ha pasado por constantes cambios en la historia del Sur. Cuando los negros eran salvajes y paganos no se necesitaba ninguna ideología racial para simbolizar la distinción social. Cuando las diferencias sociales y culturales entre negros y blancos eran considerables, el contraste era evidente, y bastaba una doctrina racial cruda y simple. Pero cuando el negro se fue civilizando y amenazó con invadir la santidad interior de la sociedad blanca, se construyó una filosofía social para racionalizar la oposición social y el sentimiento contrario a la asimilación. El contraste se convirtió entonces en un contraste simbólico. Como la amenaza de asimilación ha ido en aumento, como los negros han ido pareciéndose más a los blancos, la ideología se ha hecho más abstracta, más "científica" y "racional", más finamente dibujada. Se aproxima a la naturaleza recóndita y oculta del racismo europeo que se expresa en la política francesa y alemana.

La ideología racial tradicional del Sur constituye un marco conceptual dentro del cual es ubicado todo lo social. Durante generaciones, los sureños se han ocupado de escribir una "sociología para el Sur", tarea hacia la cual se han encaminado los esfuerzos de la historiografía, de la psicología, de la biología, de la economía, etc. Las creencias raciales están ampliamente difundidas en las masas y penetran todas las formas de literatura.

De esta manera, la ideología se ha convertido en una parte de la visión del mundo de las masas, contribuyendo a la elaboración de sus fines, de sus sentimientos y de sus motivaciones. Los extraños, al abrir juicio sobre el Sur, parecen olvidar este hecho; pero la naturaleza emocional de las creencias indica que ellas son parte de las costumbres tanto como cualquier otra creencia. Bailey escribió que "la actitud racial de los blancos del Sur no es un código legal, sino el credo de un pueblo, una parte de su moral y de su religión".

Una vez que la ideología ha surgido, se convierte en un factor creativo dentro del proceso social, que reacciona sobre el ambiente social dentro del cual ha nacido... Es aplicada a nuevas situaciones, utiliza nuevas ficciones, y ofrece constantemente nuevas racionalizaciones. Las creencias son tan poderosas que hay una presión constante hacia la compatibilidad

* Día de la independencia norteamericana.

con el esquema ideológico así establecido. Los negros mismos no logran escapar al esquema, sino que asumen inconscientemente el rol que se les ofrece. Los recién llegados aceptan sutilmente las creencias, así como aceptan el dialecto y la etiqueta del Sur. La filosofía racial baña tan completamente el inconsciente colectivo del Sur, que cualquier cosa puede convertirse en un problema racial. Las costumbres raciales forman parte de la sanción última del orden moral, y son tomadas como criterios de importancia, verdad y derecho. Como tales, constituyen una *Weltanschauung* que irrumpe en la conciencia social de una autoridad dentro de sí misma, una ortodoxia que no necesita ser defendida... Así pues, la ideología "naturaliza" el orden social, proporciona una sanción definitiva al *status* relativo asumido por cada raza y, al mismo tiempo, ofrece una base para la cohesión de la casta blanca. En este proceso, el negro es visto como una contra-raza, como un enemigo interior, como la antítesis de la sociedad blanca.

Traducido por Magali Sarfatti

Cuarta parte

NORMAS SOCIALES Y VALORES HUMANOS

CAPÍTULO XX

DOCTRINA DE LA RELACIÓN BASICA ENTRE EL HECHO CIENTIFICO Y EL NATURAL *

MAX SCHELER

Los hechos con los que tiene que ver la ciencia son agrupaciones de hechos, y sus objetos se mentan solo simbólicamente. Los hechos naturales son cosas y acaeceres que se manifiestan en los fenómenos mismos; las agrupaciones de hechos no se dan sino en forma mediata, a través de cosas y acaeceres semejantes. Se nos plantea, entonces, el problema expresado por la pregunta: ¿cómo se comportan el hecho natural y el científico y cómo se comportan las maneras de experiencia con que se los capta?

Por de pronto, parece posible dar dos contestaciones, las que se encuentran en pronunciada oposición una a la otra. De acuerdo con la primera respuesta los hechos naturales constituyen también los fundamentos irrevocables del mundo de los hechos científicos. Quiere decir, de acuerdo con esta concepción, que no hay diferencia alguna que radique en la constitución y esencia de los respectivos géneros de hechos. El hecho científico es más bien el 'hecho natural' siempre que éste sea descrito en forma completa. La experiencia científica no constituye sino la *perfección,* la elaboración gradualmente más fina y más exacta de la experiencia natural. So peligro de caer en el vacío, la ciencia nunca se debería separar de esta su tierra materna. En caso de encontrarse conceptos científicos que tampoco tienen aplicación en los hechos naturales perfectamente percibidos, se habla, sobre la base de esta teoría, también de un "complemento" del mundo de hechos naturales, de una "extrapolación" o "intrapolación", la cual, claro está, ha de realizarse análogamente a otros hechos de la cosmovisión natural, o, donde ello tampoco parece factible, se hace referencia a una "idealización" de los hechos naturales; lo último, ante todo, en los conceptos de la matemática pura y de la mecánica (Mill).

* M. SCHELER, *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Nova, 1958.

La relación básica entre el hecho natural y el científico es, pues, una relación entre la *parte* y el *todo*. La ciencia no tiene que vérselas con objetos heterogéneos, ni siquiera con un mundo objetivo distinto, de los que trata la contemplación natural de las cosas. Tampoco da con hechos situados enteramente fuera de la esfera del mundo objetivo natural, sino que ofrece en forma completa los mismos objetos y hechos que ésta da en forma incompleta, y los ofrece mejor ordenados y diferenciados con más precisión donde éste los contiene sin ordenar y diferenciados vagamente. También las reglas según las cuales se verifican el 'complemento', la 'interpolación' y la 'idealización', así como la forma de ordenar con que arregla sus hechos, han de ser tomadas, a su vez, del campo de hechos de la cosmovisión natural y del orden de ésta.

Una cosa análoga rige también para la esfera del entendimiento. Los principios del pensar lógico no son sino los principios del movimiento natural del pensar, del sentido común, reducidos a sus reglas fundamentales. Al fin y al cabo son encontrados mediante la observación y la abstracción empírica a partir de estos procesos. Y exactamente lo mismo vale para los conceptos de unidad más elevados de la ciencia y de las ciencias particulares. No son sino formas más precisas de expresión para las categorías naturales, siendo, por ejemplo, los conceptos científicos de sustancia semejantes formas de expresión para el concepto natural de cosa, mientras el concepto científico de fuerza y de vida constituye semejante forma de expresión para los conceptos homónimos naturales. La geometría científica es una prolongación de la geometría natural empleada en la división de campos y en agrimensura. En este orden de ideas encuadra también la idea de que la ciencia no es sino un escalón más alto en el desarrollo de la cosmovisión natural, un progresar en las reglas según las cuales ésta se configura. Parece que para toda ciencia existe semejante punto de partida; así por ejemplo, para la psicología se dan las distinciones, establecidas ya en el lenguaje popular, entre los estados anímicos, la observación práctica del hombre, etc., y para las ciencias históricas, la tradición histórica.

Por simple y natural que parezca esta opinión se le enfrenta, no obstante, una seria objeción de principio, la que al ser aplicada específicamente a los problemas, obliga a renunciar a esta opinión o, por lo menos, modificarla por distinciones enteramente nuevas. Esta objeción señala que los hechos de la cosmovisión natural no pueden trasmitir su fondo a las concepciones e intenciones significativas científicas porque resulta que, al contrario, los hechos de la cosmovisión natural son explicados con la ayuda y bajo el *supuesto* de los conceptos científicos.

Me detendré algo más en este punto porque justamente los representantes de una gnoseología fundada en la fenomenología, los que en primer lugar se han interesado por captar en su esencia el hecho fenomenológico, deslindando de la experiencia científica y de la natural su forma de captación, han sido propensos a descuidar la *diferencia*, no menos im-

portante, entre el hecho científico y el natural, combinando ambas clases de hechos en una unidad indistinta.

Entre la ciencia y la cosmovisión natural —si contemplamos por de pronto la oposición entre ambas formas de experiencia— existe una relación doble. La ciencia somete a una *crítica* continua la cosmovisión natural y sus postulados. Al mismo tiempo *explica,* mediante sus principios y conceptos fundamentales, cómo suponiendo los hechos y cosas, fuerzas y principios comprobados por ella, se ha podido llegar justamente a esa cosmovisión natural. Un ejemplo de esta crítica lo constituye, v. gr., la concepción copernicana del universo material, la que se opone a toda cosmovisión natural. No sorprende, pues, que los filósofos racionalistas vuelvan a alegar esta concepción, y la historia de la mecánica celeste en general, en contra del empirismo. La ciencia indica los engaños naturales y normales, los límites mínimos y máximos y los umbrales diferenciales de la percepción sensorial natural. Después de haber determinado las magnitudes y distancias verdaderas de las masas estelares, nos muestra cómo es posible que veamos la Luna y el Sol en las aparentes magnitudes y distancias que, efectivamente, los vemos; cómo es posible que la Luna nos parezca más grande en el horizonte que cuando está por encima de nosotros. En su carácter de *física* nos enseña que se deben considerar como esencialmente iguales los sucesos naturales que se manifiestan en muy distintos contenidos y objetos de la percepción natural y que determinan sensaciones muy heterogéneas; porque resulta que trascurren según ecuaciones diferenciales de estructura igual. Por otro lado, nos hace ver que sucesos reales muy distintos son capaces de hacer surgir los mismos contenidos de imágenes de la percepción natural. La física se está librando cada día más de la vieja división en óptica, acústica, mecánica, etc., la que se había efectuado únicamente de acuerdo con las funciones sensibles con que captamos lo real. En la teoría electromagnética de la luz, la ciencia nos indica una conexión uniforme y continua de sucesos reales a la que, solo en ciertas partes, corresponde un contenido perceptivo natural, mientras otras partes, en modo alguno, son percibidas por los sentidos. Continuamente nos muestra hechos y realidades, como por ejemplo, innúmeras clases de rayos, para los que nos falta toda sensación sensible.

Lo que sucede actualmente en física parece como una burla de toda teoría del conocimiento que pretenda captar la verdad científica en un acuerdo de ideas con los hechos de la cosmovisión natural, concibiendo la ciencia como la "perfección" de aquélla. Porque la física construye su edificio íntegro sobre los objetos y principios de la electrología, es decir, la teoría de algo no perceptible, y considera que incluso la masa es una función dependiente de una determinada velocidad de electrones. Muestra que en el último átomo químico hay un sistema de electrones que giran alrededor de un punto central, y en la teoría de la relatividad llega a eliminar también el éter como portador del movimiento de la luz y rechaza como últimos conceptos fundamentales incluso los conceptos de tiem-

po y de espacio en cuanto han de representar posibilidades de variación, recíprocamente independientes, de las magnitudes.

Esto no obstante, la física es una ciencia enteramente edificada sobre la observación de "hechos". ¿Cuáles son estos "hechos"? ¿Cuáles son los datos y las operaciones que le permiten a la ciencia esbozar una imagen de la naturaleza tan completamente opuesta a los hechos de la cosmovisión natural? Ésta es la pregunta que plantea la gnoseología. ¿Cuál es la cosa que da el contenido a sus conceptos y con la que tienen que coincidir sus proposiciones, por cuanto son más que ecuaciones diferenciales secas y por cuanto indican el significado y la importancia física de éstas? No viene al caso la contestación de que aún después de destruido todo el mundo objetivo natural sobran las sensaciones puras (la respuesta dada por Mach), como tampoco es aceptable la contestación —según he señalado ya— de que la realidad física consiste en sensaciones puras. Porque resulta que la física inicia su trabajo precisamente con eliminar las sensaciones de los hechos a que debe corresponder su teoría. Va progresando a medida que logra efectuar esta eliminación. También se ha señalado que los mismos procesos físicos pueden hacerse perceptibles para distintos sentidos y que también habría sido posible para nosotros alcanzar la misma realidad física que tenemos si fuera totalmente distinta nuestra organización sensible o si nos faltara alguno de los sentidos. Pero ese formalismo que opina que la realidad física consiste en las ecuaciones o que éstas, debido a una cierta necesidad de estabilidad metafísica, tienen como fundamento unas cosas trascendentales X, Y, Z, del todo desconocidas e incognocibles, ese formalismo, digo, disuelve enteramente en matemática la física y es inaccesible para toda clase de posibles interpretaciones dadas a estas ecuaciones. (Las ecuaciones de Hertz y la forma como Maxwell las encontró.)

Antes de estudiar estos problemas, por de pronto sobre la base de los conceptos físicos más simples y elementales, desearíamos señalar que la situación no es distinta en las demás ciencias, ya sean más abstractas, ya sean más concretas que la física. Con los hechos de la cosmovisión natural no se obtiene ni un solo concepto fundamental de la *matemática* pura mediante una operación cualquiera, por más que se llame abstracción, idealización, interpolación y extrapolación. Y esto por el simple motivo de que en ella no existe un hecho fáctico que corresponda a estos conceptos. No hay abstracción imaginable mediante la cual una persona pueda comprender en tres cosas que le están dadas lo que mentamos con el número 3, si no posee ya este número o lo encuentra en esa ocasión.[1] Resulta que el número 3 no es una propiedad de estas cosas, ni de una sola ni del conjunto; no es ninguna relación entre ellas, ninguna 'coordinación' de elementos pertenecientes a muchas cosas. Por más que las

[1] *Cf.* G. FREGE: *Die Grundlagen der Arithmetik.*

coordine una a otras, no encuentro la cosa buscada si no coordino, en todo caso, una (=1) cosa a una (=1) cosa suponiendo el número 1.

No deseo refutar aquí otra vez los viejos errores empiristas que siempre dejan sin explicación alguna el número infinito y que, en el mejor de los casos deberían restringirse a los números cardinales, pequeños, enteros y positivos, presentándonos todos los demás números como figuras de una estructura del todo divergente y puramente ficticia. En la cosmovisión natural, es cierto, se cuenta y se calcula, pero este empleo de los números *pre*supone la existencia y el conocimiento del número y éste no tiene su origen en aquélla. La matemática no cuenta las cosas ni hace cálculos con ellas, como tampoco mide los contenidos reales del espacio, sino que tiene que ver con los números y sus principios como *objetos ideales* independientes. Y estos últimos no residen en los hechos de la cosmovisión natural, como tampoco lo hacen los conceptos y relaciones geométricos básicos tales como se hallan determinados por los axiomas de la geometría, desembocando solo así en la unidad del concepto del espacio geométrico y de sus formaciones junto con las propiedades que le corresponden y que son del todo divergentes del espacio como lo hace la cosmovisión natural. Es que la recta, el plano y el punto simplemente no entran en los hechos de la cosmovisión natural y no se los puede obtener mediante ningún procedimiento de variación y abstracción como tampoco mediante idealización alguna. Solo con la *ayuda* de estos conceptos determinamos hasta qué grado se emplean acertadamente en la cosmovisión natural las palabras homónimas; si, por ejemplo esta vara es recta y hasta qué punto es rigurosamente recta; si esta bola de metal es una esfera, etc.

Exactamente lo mismo vale para los conceptos básicos de la *mecánica,* como ser, punto sustancial, movimiento uniforme, fuerza, velocidad, aceleración. La mecánica comienza por destruir todas las divisiones de movimiento en cuanto provienen de la cosmovisión y del lenguaje naturales, como por ejemplo, movimiento que cae y movimiento que sube, movimiento lento y veloz, celeste y terrestre; igualmente todas las divisiones de formas de movimiento, que la Antigüedad y la Edad Media creían vinculadas a determinadas sustancias, cualitativamente distintas, como el "éter" y la "materia". Destruye el concepto natural de fuerza, obtenido mediante la contemplación de la vida orgánica, y según el cual los movimientos se realizan en formas —inherentes a la esencia de esta fuerza—, por lo cual también la fuerza termina por sí sola en el transcurso de su actuación; la "piedra se cansa", como dice aún Platón. El lugar de estas divisiones es ocupado por conceptos como punto sustancial, movimiento ideal sin fricción, movimiento dentro de un espacio uniforme y completamente vacío, después de haber obrado una fuerza que opera tan solo durante un momento de tiempo. Todos éstos son conceptos *no*-inherentes a los hechos de la cosmovisión natural. Como tampoco se ha-

llan en éstos los objetos de los conceptos: los cuerpos absolutamente sólidos, líquidos, gaseiformes.

Exactamente lo mismo vale también para las ciencias concretas. Sería erróneo pensar que éstas se encuentran más cerca de la cosmovisión natural. El *químico* rompe las unidades naturales, que se nos presentan como cosas corpóreas individuales, así como sus unidades de género y especie. Nos indica la sustancia químicamente idéntica en cosas tan fundamentalmente diferentes como son el diamante y el carbón de piedra, así como nos presenta lo diametralmente distinto en cosas que, para la contemplación natural, son iguales o parecidas. Destruye conceptos como "transformación cualitativa de los elementos" con motivo de la composición de éstos y solo admite que hay coordinación y separación espaciales de partículas de elementos, que son últimas y cualitativamente determinadas. Muestra que las cosas corpóreas, que se nos presentan como individuos acabados, no son sino unidades causales, vinculadas en agregados, mediante los principios de procesos moleculares. Como tales se hallan en constitución y desintegración continuas, produciéndose un intercambio de elementos y energías con los elementos y fuerzas del mundo que los rodea, un intercambio que es del todo desconocido para la percepción natural. La unidad de estas cosas, su estabilidad y su individualidad no son sino fenómenos subjetivos que existen sobre la base de nuestros sentidos, necesidades e intereses. Cuando recurrimos a la *fisiología* y *psicología* podemos explicar también cómo surgen las específicas formaciones unitarias de las cosas corpóreas dentro de la cosmovisión natural; y cómo en esta conexión el límite de los umbrales sensibles de nuestros diferentes sentidos y la dirección —distinta de acuerdo con nuestras circunstancias— de nuestra atención impulsiva y arbitraria han creado estas formaciones de unidad especiales, sus géneros y sus especies. El concepto de ácido que desde hace mucho nada tiene que ver con ácido, constituye un ejemplo alegado ya por Mill, de semejante transformación paulatina de los conceptos químicos. Hoy en día, la química no se propone para nada determinar sus elementos mediante contenidos sensibles, de modo que, a la inversa, casi todas las funciones sensibles, en cuanto se pueden conocer fisiológicamente, son reducidas a estímulos y procesos químicos. Otro tanto vale para la *biología* y sus ciencias parciales.

Resulta, pues, que la ciencia, en los hechos de la cosmovisión natural no encuentra ni límites ni norma cualesquiera de la verdad y validez de sus conceptos y juicios, y hasta sabe explicar estos hechos como una ilusión necesaria que se debe a nuestra organización. Entonces surge el problema muy candente de cuáles son los 'hechos' que satisfacen los conceptos y proposiciones científicos y esto sobre todo cuando la sensación no puede ofrecer semejante satisfacción sino que, al contrario, es susceptible y necesita, ella misma, de una explicación mediante conceptos y proposiciones científicos y mediante realidades correspondientes a estos últimos.

Si hemos comprendido que es errónea la teoría del empirismo, según la cual la esfera de los hechos y objetos científicos, en alguna forma, se halla deducida o entresacada de los hechos y objetos de la cosmovisión natural, podemos concebir aún varias relaciones fundamentales de ambas clases de hechos. Una de estas concepciones es la teoría —por lo demás bastante vaga— de Kant. Éste concibe la relación en el sentido de que, en su concepto de "experiencia" parte, efectivamente, de la experiencia acabada de la ciencia descomponiéndola, es decir, elige como *punto de partida* el juicio *científico*. Pero en lo sucesivo trata de ver hasta qué punto corresponden "contenidos sensibles" —concepto éste que él no examina detenidamente— al fondo significativo de semejante juicio, y hasta qué punto se encuentran en esta "experiencia" otros factores más. A estos factores, Kant los llama factores formales. Entre ellos distingue otra vez unos que, en su opinión, pueden ser identificados aun en forma concreta: éstas son las formas de la intuición pura, y otros que no lo permiten: éstos son los principios y formas funcionales del juzgar, las categorías lógicas. Frente a la lógica pura, ambos factores formales representan todavía fondos definidos y no pueden ser deducidos de los conceptos fundamentales de ésta. Según Kant, estos factores juntos constituyen una característica de la organización del hombre a diferencia de los conceptos principales de la lógica pura, que valen para los objetos en general y por ende también para los objetos "en sí".

Pero aun cuando Kant elige, efectiva y en parte conscientemente, la experiencia como punto de partida, supone, no obstante, desde un principio que la *estructura formal* de la experiencia científica *coincide* con la estructura formal de la experiencia natural. No distingue rigurosamente y de principio entre las dos clases de experiencia, sino que cree que la experiencia de la cosmovisión natural se constituye ya merced a los mismos actos de síntesis y de acuerdo con los mismos principios inherentes a la organización humana que valen para la constitución de la experiencia científica. No se separan claramente, por ejemplo, el espacio de la cosmovisión natural y el espacio de la geometría, o el concepto natural de cosa y el concepto científico de sustancia. Esto trae la consecuencia, fácilmente perceptible, de que la realidad de la física mecánica ocupa un lugar muy poco claro dentro de los escalones del ser de los objetos, que distingue Kant. Como es sabido, distingue tres de estos escalones: 1) el de los objetos absolutos o de las cosas en sí; 2) el escalón del mundo fenoménico; 3) el escalón de la ilusión subjetiva. Es característico el que al segundo escalón correspondan tanto los hechos y objetos de la cosmovisión natural como, por ejemplo, la realidad de la física mecánica; tanto la piedra que se halla delante de mí, cuando hago caso omiso de todos los imaginables engaños de los sentidos, individuales y genéricos, como el complejo molecular y finalmente el complejo de átomos y electrones al que la ciencia llega con sus reducciones. Así sucede que para Kant el arco iris, por un lado, pertenece a la esfera de la ilusión subjetiva, mientras las gotas de agua, de las

que físicamente se compone, pertenecen a lo "fenoménico", y la X, absolutamente incógnita, que le corresponde en la esfera objetiva e independiente de la organización del espíritu humano, forma parte de la "cosa en sí". Estos titubeos se revelan con más claridad en el concepto científico de materia —cuya existencia Kant había afirmado muy enfáticamente en contra de Berkeley—, concepto sobre el que se discutía mucho en el sentido de si pertenecería a la esfera fenoménica o a la esfera de la cosa en sí. Igualmente obvios son los titubeos en lo que se refiere al concepto de sensación donde continuamente se confunden tres cosas: 1) la sensación en cuanto contenido es una cosa absolutamente dada: la materia del fenómeno; 2) es (también como contenido) un efecto de los movimientos-estímulo, en rigor puramente mecánicos, sobre el organismo psico-físico (más o menos en el punto en que Kant afirma su 'subjetividad', es decir, la subjetividad de sus contenidos mientras la distingue como 'subjetiva *a posteriori*' de la subjetividad del espacio y del tiempo que, ellos solos, pueden ser llamados 'subjetivos *a priori*'); 3) es un efecto de la cosa en sí sobre la cosa en sí de nuestro yo.

Ahora bien, ha sido un indiscutible error de Kant el que colocara en un mismo plano con la cosmovisión científica las formas y la estructura de la cosmovisión natural así como el fondo de éstas, opinando que es idéntica con la cosmovisión científica, la cosmovisión natural y el producto surgido de ésta. Es posible que haya entre ellas alguna cosa idénticamente común: pero ésta puede ser destacada en las clases de experiencia, a primera vista *fundamentalmente distintas,* solo después de una detallada caracterización fenomenológica. Y es doblemente erróneo efectuar esta identificación de un modo tal que se examine primero la experiencia científica, es decir, la experiencia fijada ya en los juicios científicos con respecto a sus factores y a las relaciones de fundamentación de éstas, y mientras *luego* se supone que ha de ser posible encontrar los mismos factores ya en la experiencia natural. Con semejante procedimiento, la experiencia natural es racionalizada en forma completamente torcida de modo que no se manifiesta ya con sus propiedades características.

Y a este error, acto seguido se le agrega otro. Dado que Kant no distingue tampoco entre la experiencia fenomenológica y la científica y la natural, sino que siempre habla indistintamente de una experiencia, tampoco puede indicar cuál es la experiencia con que demuestra aquello que él llama las *formas* y constituciones de toda experiencia posible. De ello resulta luego que los conceptos de estas formas, ellos mismos, ni coinciden con los hechos, ni son formas verdaderas, sino que parecen ser medios de construcción para toda verdad y objetividad, los que son contingentes e inherentes a la organización humana.

Pero por otro lado, la solución de Kant lleva *una sola* ventaja frente al desarrollo más pronunciadamente cientificista de la escuela de Marburgo y de los pragmáticos. Dado que, según él, los mismos principios de síntesis obran dentro de la constitución de la cosmovisión natural como dentro de

la constitución del mundo objetivo científico, resulta todavía razonable reclamar una coincidencia de los juicios científicos con los hechos de la cosmovisión natural. En este caso, los hechos todavía no son ni "creados" ni "producidos" en el juicio científico, sino que éste tiene que coincidir con hechos del tipo de la cosmovisión natural, pese a que estos "hechos" mismos se hallen formados y determinados ya por la mismísima síntesis y las reglas de ésta, que también operan en el juicio científico.

Frente a la deficiencia de la teoría kantiana, la tercera solución es eminentemente limpia y se halla en extrema oposición a la primera, según la cual la ciencia no es sino una perfección y elaboración de la cosmovisión natural mientras los hechos naturales siguen siendo la norma también de los científicos. Llamaré a esta doctrina la *cientificista* y esto sin pensar en las múltiples formas que pueda adoptar. Según ella, la ciencia constituye una *ruptura total* con la cosmovisión natural y ello tanto con respecto a todos los fondos particulares como con respecto a todas las formas y la estructura de esta cosmovisión. En la investigación científica no se trata de perfeccionar, completar e idealizar lo dado, sino de hacer una *obra nueva* fundamental que se efectúa puramente a partir de la fuerza del espíritu. Los hechos de la cosmovisión natural, sus fuerzas, cosas, relaciones, su sentido común, no deben considerarse, en absoluto, como "dados" para la ciencia; y ella o la coincidencia con sus hechos nunca han de ser convertidas en norma para la verdad de los conceptos y proposiciones científicos. Entre otras cosas, la ciencia tiene más bien la misión de explicar también, completa e íntegramente, los hechos y objetos de la cosmovisión natural; por ejemplo, la verificación de una contemplación natural de las cosas, los hechos naturales de la conciencia, relativos a la distinción entre lo real y lo irreal, los conceptos naturales de fuerza y actividad, etc. Resulta, pues, que la ciencia no explica el mundo tomando por base, si no el contenido de la cosmovisión natural, por lo menos su forma. Al contrario, también estas formas mismas constituyen todavía un objeto de *su* explicación. El fondo de la percepción natural tiene tan poca obligatoriedad para la ciencia, que se pretende más bien explicarlo por completo y hacerlo comprensible en sus componentes con la ayuda de la psicología de los sentidos y de la memoria, de la fisiología de los sentidos y del cerebro, de la química y física.

Como consecuencia de esta determinación de relaciones, la ciencia no debe considerar como "dada" *ninguna cosa* que constituya una valla para ella y con la que tengan que coincidir, o ella o sus conceptos y proposiciones. Una agrupación de hechos científicos no es sino la incógnita a determinar que, como correlato, corresponde a un juicio científico. Se hallan "dadas", pues, una cosa completamente "indeterminada", un "caos de contenidos" que, él mismo, solo puede ser calificado de límite del determinar científico y que —en sentido riguroso— se debe considerar como no existente, como μὴ ὄν. "Dado" es un término que solo expresa la tarea infinita de la ciencia o que dice que la ciencia no está acabada aún. Este hecho

también se puede expresar del siguiente modo: para el pensar nada está "dado". O: todo cuanto está "dado" para un acto mental ha de ser determinado, a su vez, por un nuevo acto mental. Al pensar le está "dado" tan solo aquello que él mismo se da.

La ciencia no halla, pues, en sentido alguno, una agrupación de hechos. *Produce,* crea y construye su relación con la naturaleza, en forma completamente *libre,* sin atenerse en este proceso a una mera "reproducción" o "limitación" de una cosa dada. No efectúa abstracciones, idealizaciones, selecciones de hechos encontrados, sino que construye —sin que la retenga una cosa dada— un sistema de conceptos y proposiciones debido al cual el caos tan solo adquiere el carácter de un "nexo natural". Así también, el objeto de una curva no consiste en el contenido de su contemplación, por más preciso que fuere, sino que está dado tan solo en la fórmula analítica de ella tal como la desarrolla la geometría analítica. Así, el llamado hecho de la caída libre consiste en el principio de caída libre, el que enuncia tan solo completamente lo que es la "caída libre". Únicamente en una de estas conexiones el contenido constituye un "hecho". Aparte de semejante relación de su realización en una conexión lógica, se halla íntegramente fusionado con la masa caótica de lo dado.

Ahora bien, la *verdad de la ciencia* consiste en la conexión, así ideada, de conceptos y proposiciones, la que tiene como único límite su *consecuencia* íntima y la fuerza de determinar y desarticular el caos de esta masa sin diferenciar.

No nos parece que exista una diferencia tan grande —como muchos suponen— entre una forma más *racionalista* o más *pragmática,* cientificismo entre si todo ha de ser realizado por un "pensar puro" que contiene en sí propio la norma de su función efectuando sus actos independientemente de toda actuación práctica o si el "entendimiento" mismo ha de ser considerado aún como fruto de reacciones vitales, originariamente prácticas, cuyas reglas han sido fijadas. Esto vale por lo menos para el problema que aquí estamos discutiendo. Se nota en seguida lo esencial que es la diferencia también entre la forma racionalista del cientificismo y la forma histórica de Kant. Mientras para éste es esencial justamente el no distinguir entre la "experiencia" natural y la científica, hay en el caso que nos ocupa una diferenciación pronunciada entre ambas y en las dos formas de experiencia no existe ya ninguna unidad estructural.

Capítulo XXI

TEORÍA SOCIAL Y PROBLEMAS SOCIALES *

Arthur K. Davis

Hace ya algún tiempo que uno de los rasgos prominentes de la ciencia social académica —especialmente de la sociología— es una división cada vez más profunda entre la teoría social y el estudio de problemas sociales concretos. Esta situación fue señalada en un trabajo presentado a la Sociedad para el Estudio de los Problemas Sociales, organismo creado no hace mucho por académicos e investigadores profesionales. En dicha comunicación, el primer presidente de la sociedad, el profesor Ernest W. Burgess, de Chicago, incluyó la reconciliación de la teoría social y los problemas sociales en una lista de seis propósitos generales del nuevo organismo.[1] Sin embargo, la brecha subsiste. Aventurándonos a asumir un criterio más amplio, diríamos que la ciencia social de las universidades en esta época revolucionaria puede contribuir con muy poco a la comprensión de los múltiples aspectos de nuestra crisis social o a la superación de esa crisis.

¿No sugiere esto un malsano divorcio entre la ciencia social académica y la sociedad? Los científicos sociales académicos de hoy no solo tendemos a pasar por alto la cuestión central relativa a extender el control de las fuerzas sociales, a fin de emular los éxitos logrados por los científicos naturales en cuanto al dominio del hombre sobre los fenómenos naturales —no solo nos apartamos así de una meta humanista y utilitaria de la ciencia moderna desde Francis Bacon— sino que también somos incapaces de transmitir a nuestros conciudadanos una comprensión convincente y útil de la realidad social contemporánea. Las revistas y monografías profesionales son las menos indicadas para proporcionar explicaciones significativas de los cambios y los conflictos que moldean nuestra existencia. Quien

* Arthur K. Davis, "Social Theory and Social Problems", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XVIII, Nº 2, dic. 1957.

1 "The Aims of the Society for the Study of Social Problems", *Social Problems*, vol. I, junio 1953, pág. 2.

desee investigar, obtendrá resultados muy superiores en su búsqueda de ideas realistas acerca de la sociedad, si examina las pequeñas publicaciones políticas y literarias bien apartadas de los claustros universitarios.[2] Conozco más de un graduado capaz que se ha apartado de la ciencia social académica, por encontrar allí más oscuridad que claridad, más conocimiento artificialmente dividido en departamentos acerca de un pasado embalsamado que una comprensión unificada de la actualidad viviente.

No obstante, las universidades, en su calidad de fortalezas de la ciencia y la educación, constituyen un complejo institucional clave en las sociedades capitalistas occidentales. Por lo tanto, los cuerpos docentes de las universidades pueden considerarse como nuestra contraparte más aproximada a lo que Max Weber, refiriéndose con cierta unilateralidad a los estudios de la China feudal,[3] denominó *élite* portadora de cultura. Parece, pues, que un fragmento importante de esa *élite* —la parte que incluye a nuestros científicos y filósofos sociales académicos— está perdiendo su carácter de portadora de cultura. Ello equivale a decir que ciertos aspectos de la enseñanza académica tienden en la actualidad a apartarse indebidamente de ciertas tendencias sociales básicas de nuestra época.

Frente a esa situación, nos hemos planteado en este trabajo cuatro interrogantes, que trataremos por separado. 1) ¿Qué características de la teoría social y del estudio de los problemas sociales explican la brecha existente entre ambos campos académicos? 2) ¿Cómo es posible franquear esa brecha? 3) ¿Qué premisas éticas, comunes a *ambas* disciplinas, contribuyen en el presente a mantener ese divorcio y a impedir su superación? 4) ¿Qué otras premisas éticas de la ciencia social facilitarían una síntesis realista de la teoría social y los problemas sociales? En otra sec-

[2] Por ejemplo: el primer análisis sistemático y dinámico del fenómeno del macarthismo que ha llegado a mis manos apareció en la *Monthly Review* ("The Roots and Prospects of McCarthyism", por LEO HUBERMAN y PAUL SWEEZY, enero, 1954): este enfoque general fue elaborado en *The Nation* ("Crisis in the G.O.P.", por CAREY MCWILLIAMS, marzo 20, 1954) y desarrollado ulteriormente en *The American Socialist* (abril, mayo y julio, 1954); sin duda, aparecieron análisis similares en otras publicaciones de ese tipo. Antes de transcurrido un año —lapso insólitamente breve— los profesionales académicos publicaban ya sus opiniones sobre el mismo asunto. Por lo general, sus enfoques fueron menos comprehensivos, menos dinámicos, menos claros y menos originales. *Cf.* DANIEL BELL, ed., *The New American Right*, Nueva York, Criterion Press, noviembre, 1955.

Otra crítica general de la actual ciencia social académica es el incisivo trabajo de PETER WORSLEY, "Britain... Unknown Country", *New Reasoner*, verano 1958, págs. 53 - 64.

Y en el *New Statesman* del 18 de octubre de 1958, PETER TOWNSEND escribe: "Entre los últimos 100 artículos importantes del *British Journal of Sociology*, solo 20 se refieren a la investigación de la sociedad actual", pág. 524.

[3] *The Religion of China*, Glencoe, The Free Press, 1951, cap. V.

ción nos referiremos a ciertas implicaciones para el control social de la ciencia. *

I. Algunas características de la teoría sociológica norteamericana y el estudio de los problemas sociales

Los campos de la teoría y de los problemas sociales constituyen respectivamente la rama más abstracta y la más concreta de la sociología norteamericana. Como Karl Mannheim lo señalara en un trabajo de 1932,[4] se ha prestado a la segunda mucha más atención que a la primera. Naturalmente, separar la teoría científica de los hechos significa establecer una dicotomía falsa. Todo estudio empírico implica alguna suerte de orientación teórica, e incluso cabe presumir que los conceptos teóricos más abstractos tienen referentes empíricos. Sin embargo, y en líneas generales, la caracterización que hace Mannheim de la sociología norteamericana sigue siendo válida. Los estudios cuyo interés es primariamente teórico han formado una corriente a todas luces secundaria, sometida por lo común a influencias europeas. La mayor parte de lo realizado, en especial acerca de problemas sociales, es de orden fáctico y, con frecuencia, estadístico.

Consideremos ahora por separado algunas características contemporáneas de los dos campos. Nuestras observaciones no deben tomarse como críticas severas de la teoría sociológica o de los problemas sociales; en los últimos años se han logrado notables progresos en ambos dominios. Nuestro propósito no es demostrar que ciertos tópicos se han estudiado en vano, sino que ciertos otros fueron comparativamente descuidados.

A. *La teoría social.* En los últimos años, las ramas teóricas de la sociología y de la antropología social, entre las que no es posible trazar distinciones intrínsecas, se han ocupado cada vez más de estudios intemporales, estructurales-funcionales, tipos ideales (modelos), interrelaciones hipotéticas entre variables sociológicas y psicológicas, y cuidadosas depuraciones analíticas de esquemas conceptuales que deben mucho más a la manipulación lógica que a las pruebas empíricas. Tales conceptualizaciones abstractas se asemejan notablemente al esquema del equilibrio normal de la economía neoclásica pre-keynesiana, en cuanto son construcciones lógicas —Veblen hubiera dicho "taxonómicas"— que descansan principalmente en una premisa de estabilidad e integración intrínsecas del sistema social, y en cuanto no logran describir aspectos decisivos de la realidad social, en particular sus aspectos dinámicos y "problemáticos". En resu-

* Dicha sección no ha sido incluida en el presente volumen. *(N. del E.)*

[4] Reimpreso en su *Essays on Sociology and Social Psychology*. Nueva York, Oxford University Press, 1953, págs. 185-194.

men, el trabajo teórico en sociología tiende a ser cada vez más abstracto, estático y ahistórico.

Sin duda la escuela teórica más destacada de los últimos años es la del profesor Talcott Parsons y sus colegas.[5] Es innecesario intentar aquí una evaluación de sus resultados; cabe sí, señalarla como un mojón importantísimo en la sociología norteamericana e indicar que su enfoque general de los fenómenos sociales —no obstante su valiosa contribución al perfeccionamiento de las técnicas analíticas— tiende a ser estático y sumamente abstracto. Así, su aparato teórico concede más importancia a la estructura que al proceso, a los tipos ideales o modelos que a las instituciones concretas, a la integración que a los intereses conflictuales. Logra su mayor eficacia en tópicos relativamente secundarios, como la personalidad individual, los roles y los pequeños grupos, cuyo análisis lleva a un enfoque freudiano socializado.[6] Sin embargo, aplicado a cuestiones de gran escala, tales como las clases sociales, los movimientos de masa y las sociedades totales, sus análisis se tornan vagos y engorrosos. Al igual que la teoría económica neoclásica (el campo original del profesor Parsons), se trata de un modelo teórico desarrollado lógicamente, y no de una teoría acerca de alguna sociedad concreta. Solo abandona su enfoque estático para presentar los grandes movimientos sociales como una serie de fotografías instantáneas, una serie de análisis estructurales, cada uno de los cuales es concebido como un equilibrio más o menos inestable.[7]

Al tratar la cuestión del fascismo alemán, por ejemplo, Parsons acentúa en particular el papel de las ideas y el concepto de racionalización de Weber, con su influencia y acción frustradora que varían según los distintos sectores de la población. Si bien logra así corregir en parte la desvalorización marxista de elementos tradicionales como la religión y la familia, lo hace pasando por alto casi completamente la contribución marxista positiva. Dos generaciones atrás, Thorstein Veblen pudo corregir el mismo descuido marxista de los factores que propenden al tradicionalismo y a la inercia[8] sin llegar al extremo de suprimir la notable contribución

[5] El núcleo de su orientación teórica está expresado en PARSONS y SHILS, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1951; PARSONS, *The Social System*, Glencoe, The Free Press, 1952, y *Essays in Sociological Theory*, Glencoe, The Free Press, 2da. ed., 1954; PARSONS, BALES y SHILS, *Working Papers in the Theory of Action*, Glencoe, The Free Press, 1953.

[6] *Cf.* PARSONS, BALES y SHILS, *op. cit.;* y PARSONS, BALES, *et al.*, *Family Socialization, and Interaction Process*, Glencoe, The Free Press, 1955.

[7] *Cf.* PARSONS, *Essays...* (1954), caps. 6, 7, 13 y 14, referentes a Alemania, Japón y la agresión en la sociedad occidental; asimismo, "McCarthyism and American Social Tension", *Yale Review*. invierno, 1955.

[8] *The Place of Science in Modern Civilization*, Nueva York, Huebsch, 1919, págs. 409-456; *Imperial Germany*, Nueva York, Macmillan, 1915; *The Theory of Business Enterprise*, Nueva York, Scribners, 1904. *Cf.* A. K. DAVIS, "Thorstein Veblen Reconsidered", *Science and Society*, invierno, 1957, 52-85.

marxista al análisis dinámico de las clases y los intereses económicos en las sociedades capitalistas.

Los antecedentes intelectuales de la "teoría de la acción" [9] de Parsons muestran una marcada tendencia al análisis estático, y subrayan lo inadecuado de sus esquemas para el análisis de los cambios sociales. La sociología de Pareto, una de las influencias formativas de la "teoría de la acción", dependía en gran parte de un modelo de equilibrio. Esto es válido incluso para su teoría del cambio social, la "circulación de la *élite*", que Pareto concebía como un mecanismo altamente abstracto y auto-regulado. Otra influencia importante en la obra de Parsons es la de Durkheim, cuyo interés central era el problema del orden y la estabilidad en la sociedad, y el papel clave que desempeñan las ideas. Freud, una tercera fuente de influencias, centró sus investigaciones en el mundo microscópico de la personalidad individual de clase media. Las partes dinámicas de su trabajo están limitadas, en general, al ciclo de vida individual psicodinámica antes que dinámica social.

Entre todos estos precursores, solo Max Weber trató de modo congruente los procesos históricos concretos. Gran parte de su obra, y la mayoría de sus ambigüedades, resultan comprensibles en términos de su constante esfuerzo por remplazar el materialismo histórico marxista por una teoría del cambio en la que se asignaba primacía causal a los factores éticos e ideales. Pero Weber conservó siempre una visión demasiado clara de la historia como para entregarse sin reservas a un enfoque estático e idealista de los fenómenos sociales. Sus trabajos comparativos sobre China, India y Judea contienen una buena cantidad de análisis históricos realistas y dinámicos. Si bien acentúa alguna que otra vez el papel de las ideas y los factores éticos, sus conclusiones finales sobre tales cuestiones están planteadas por lo general como hipótesis tentativas, expresadas en el modo subjuntivo. Quizás pueda decirse que, en ciertos aspectos, Weber complementó a Marx sin desplazarlo.

Por otro lado, los discípulos norteamericanos de Weber, carentes de sus sólidos fundamentos históricos, han llegado mucho más lejos en la dirección seguida por aquél. El resultado es un aparato analítico intensamente perfeccionado, es decir, tan abstracto y ahistórico que está plagado

[9] Véase, en parte. PARSONS. *The Structure of Social Action*, Nueva York, McGram-Hill, 1937. El profesor Parsons, naturalmente, percibe con claridad el problema del cambio social y del supuesto "prejuicio estático" de la teoría funcional-estructural de la acción. Para una consideración convincente de la aplicabilidad de su enfoque conceptual del cambio social, véase su *Toward a General Theory of Action*, pág. 230 - 233, y *The Social System*, cap. XI. Otra buena defensa del mismo punto de vista es B. BARBER. "Structural Functional Analysis", *American Sociological Review*, vol. 21, 1956, págs. 133 - 135.

de conceptos cuyos referentes son más ideales que empíricos.[10] De ahí que no resulte sorprendente que la teoría parsoniana de la acción haya sido recibida por la mayoría de los sociólogos norteamericanos, de inclinación empírica, en parte como un admirable *tour de force* y, en parte, como una especie de huida de la realidad.

Pero la tendencia estática en la ciencia social norteamericana actual no está en modo alguno limitada a la "teoría de la acción" del profesor Parsons. El enfoque estructural-funcional, si bien fue desarrollado en su mayor parte por Parsons y sus colaboradores, ha influido profundamente sobre muchos otros sociólogos y antropólogos. Desde que los antropólogos ingleses Malinowski y Radcliffe-Brown comenzaron a aplicarlo hace más de una generación, el funcionalismo ha contribuido con trabajos de campo que describen comunidades ágrafas tal como funcionan en el aquí y ahora: como un ser antes que como un devenir. Así, las referencias de Malinowski al pasado y al futuro de los trobriandeses son escasas y espaciadas, si bien ya era evidente que el impacto de la cultura europea se había convertido en el proceso dinámico central de la sociedad trobriandesa mucho antes de que Malinowski comenzara su trabajo de campo en ella.

Este esquema ha llegado a ser característico de la mayoría de los estudios antropológicos actuales y también de los estudios sobre comunidades modernas, ahora que antropólogos como W. L. Warner aplican su atención y sus métodos a las sociedades avanzadas. La parte principal de una típica monografía de campo, luego de una breve introducción acerca de los antecedentes históricos, está dedicada al funcionamiento estáticamente concebido de la comunidad que se investiga. Como ejemplo, podemos citar los principales trabajos de Radcliffe-Brown, Boas, Firth, Fortes, Evans-Pritchard, Margaret Mead, Lowie, Kluckhohn, L. Thompson y los primeros estudios de Linton, para mencionar solo unos pocos nombres. Es excepcional que un estudio de comunidad se concentre en el cambio histórico como una de sus facetas principales. Naturalmente, existen casos en grados diversos: los trabajos de Redfield y H. Kuper, los análisis de Lynd sobre Middletown, Leslie White, Bernhard Stern, el volumen póstumo

[10] Algunos de los alumnos de Parsons han llegado aún más lejos que su maestro en esa dirección; por ejemplo, M. J. Levy, *The Structure of Society,* Princeton University Press, 1952. A la luz de esos resultados, parecería que la defensa que hace R. K. Merton de las "teorías de alcance medio", en contraste con el enfoque más amplio de Parsons, tenía sólidos fundamentos. *Cf.* "The Position of Sociological Theory - Discussion by R. K. Merton", *American Sociological Review,* vol. 13, 1949, págs. 164-168. Un enfoque de alcance medio —un análisis empírico en un marco conceptual limitado— parece asegurar con mayor eficacia el contacto continuo necesario con las variables empíricas. El éxito de la obra clásica de Owen Lattimore, *The Inner Asian Frontiers of China,* Nueva York, Oxford Press, 1951, sugiere que un enfoque teórico puede ser en efecto comprehensivo, incluyendo una sociedad total o sistema de sociedades, siempre y cuando sea también dinámico e histórico.

de Linton sobre evolución social, y varios libros importantes de V. G. Childe. El análisis dinámico de Warner sobre la evolución de la economía de Yankee City hasta la huelga de 1930, si bien no es típico del criterio habitual del autor, constituye otro ejemplo.[11] Por otro lado, es posible el estudio de M. Fried sobre una aldea china alrededor de 1940 [12] casi sin darse cuenta, salvo por algún comentario incidental, de que China estaba sumida en la angustia de una tremenda revolución.

Ello no significa subestimar los resultados obtenidos por el enfoque estructural-funcional. Nos ha enseñado a considerar a las comunidades como totalidades al menos en teoría, pues es indudable que el relativo descuido de los aspectos dinámicos de la totalidad ha viciado la práctica. Nos ha enseñado, asimismo, a buscar no solo las funciones manifiestas sino también las latentes, y mucho más también. En cuanto al desarrollo técnico y a la madurez general, tanto la sociología como la antropología han resultado beneficiadas por el movimiento funcional. Solo afirmamos que se necesita tanto un enfoque histórico como uno intemporal, si aspiramos a alcanzar otra fase importante del progreso científico. De hecho, gran parte de las investigaciones que se efectúan en estos momentos en la ciencia social, toman ya en cuenta los aspectos dinámicos pertinentes. La predilección por un marco de referencia de equilibrio estático ya no se extiende, por ejemplo, a aquellos campos sociológicos que se basan en series temporales, por ejemplo, los estudios de población. Uno de los principales problemas en el análisis de población es el de relacionar de modo más adecuado las variables demográficas con sus contextos institucionales. Sin embargo, la naturaleza estática de la teoría institucional corriente en sociología parece haber demorado el progreso en esa dirección. Resulta significativo para nuestra tesis el hecho de que los demógrafos hayan encontrado más útil la historia económica.

B. *Problemas sociales.* En contraste con la teoría social, el campo de los problemas sociales está estrechamente ligado a los cambios y conflictos sociales contemporáneos. El crimen, la delincuencia, las relaciones étnicas, la revolución, la guerra, las enfermedades mentales —sin duda, la mayoría de los problemas sociales— están relacionados de manera más o menos íntima con los procesos dinámicos de la industrialización y la urbanización modernas. Casi todos los estudiosos profesionales en este campo reconocen expresamente tal situación. Se ha acumulado una enorme cantidad de datos fácticos, correlaciones y generalizaciones empíricas sobre muchos aspectos de esos problemas.

Una de las debilidades fundamentales del campo de los problemas

[11] En W. F. WHYTE, ed., *Industry and Society*, Nueva York, McGraw-Hill, 1946, cap. III.

[12] *The Fabric of Chinese Society*, Nueva York, Praeger, 1953. Lo mismo podría decirse respecto de otros estudios recientes sobre comunidades chinas realizados por los antropólogos de formación occidental Hsiao-tung Fei, M. C. Yang y K. L. K. Hsu.

sociales es su incapacidad para considerar y discriminar los elementos básicos de control de la revolución industrial, en especial en lo que se refiere a las instituciones capitalistas. El estudio científico de los problemas sociales no padece de una falta de contacto con la realidad empírica, como ocurre con la teoría social, sino de un empirismo que no logra penetrar suficientemente por debajo de la superficie de los fenómenos concretos. Padece, en resumen, de un exceso de empirismo superficial. De allí que muchas de sus correlaciones, por ejemplo, entre la criminalidad (medida por arrestos y condenas) y la residencia en la "zona de transición" de la clase trabajadora, no constituyan explicaciones causales o funcionales. Son simples asociaciones estadísticas que aún falta explicar. Las asociaciones entre partes deben estar relacionadas con la totalidad a fin de que se las pueda comprender de manera adecuada. En otras palabras, las explicaciones verdaderamente causales o funcionales —una condición *sine qua non* de la ciencia— solo se logran relacionando las variables asociadas con un grupo más amplio de elementos analíticos que constituyen un sistema autónomo o auto-suficiente —en este caso, el sistema social del capitalismo moderno considerado como una totalidad cambiante. Así, pues, que la criminalidad ocasione la residencia en barrios bajos o viceversa, o que ambas variables constituyan respuesta a un tercer conjunto de fuerzas, tales son, quizás, como el sistema de clases sociales, interrogantes a los que no puede responderse sin recurrir a una teoría de los sistemas sociales que incluya tanto las totalidades como las partes.

La mayoría de los tratados profesionales contemporáneos sobre los problemas sociales giran alrededor del hecho central del cambio social, y unos pocos utilizan una teoría específica del cambio tecnológico, la bien conocida formulación de Ogburn acerca del retraso cultural.[13] Quizás el enfoque teórico más común de los problemas sociales sea el de "conflicto valorativo", visto contra un fondo de cambio social vagamente concebido.[14] La teoría de causación igualmente heterogénea del "factor múltiple" se utiliza con amplitud. Lo mismo ocurre con el enfoque del "círculo vicioso" en el que la asociación fáctica de malas viviendas, criminalidad, delincuencia, familias desunidas y pobreza se presenta de modo tal que cada una resulta explicada en términos de las demás. Pero ninguno de esos métodos nos lleva muy lejos en el proceso analítico; todos ellos operan en un nivel relativamente superficial de generalización con respecto a la causalidad. La principal excepción es el análisis de tipo historia clínica, un método frecuente y bien desarrollado que revela cómo los individuos particulares se ven llevados a conductas y situaciones "problemáticas". Aquí,

[13] Por ejemplo, F. E. Merrill, *et. al.*, *Social Problems*, Nueva York, Knopf, 1950; H. Bloch, *Social Disorganization*, Nueva York, Knopf, 1952.

[14] Por ejemplo, Cuber y Harper, *Problems of American Society*, Nueva York: Henry Holt, 1951; Horton y Leslie, *Sociology of Social Problems*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1955; T. L. Smith, y otros, *Social Problems*, Nueva York, Crowell, 1955.

sin embargo, el acento recae sobre la historia de la vida individual y no sobre el patrón de problemas, que simplemente se da por sentado.

La literatura profesional sobre problemas sociales, pues, nos muestra cómo Jack Doe llegó a la delincuencia en su juventud, pero es mucho menos instructiva acerca de las relaciones profundas de la delincuencia juvenil con la estructura social como totalidad. ¿Por qué persiste la delincuencia en nuestra sociedad, a qué intereses sirve, qué frustraciones alivia? El tratamiento académico de los problemas sociales tiende a evitar esta pregunta, si bien los libros recientes de M. L. Barron y A. K. Cohen constituyen alentadoras excepciones.[15] Según Cohen, la delincuencia es una subcultura que constituye esencialmente una respuesta de la clase trabajadora a la frustración originada por las normas inalcanzables de la clase media relativas al éxito económico y ocupacional. Muestra que la subcultura de la delincuencia consiste en una conducta que es conscientemente maliciosa (en especial con respecto a la propiedad), versátil, no utilitaria (al revés de lo que suele ocurrir con la criminalidad adulta), y llevada a cabo por pandillas masculinas fuertemente unidas. Es lo contrario del individualismo burgués, que acentúa las metas de largo alcance, el respeto por la propiedad, la recreación "saludable", la educación y el autocontrol. El penetrante análisis de Cohen, sin embargo, constituye un gran avance por encima del tratamiento típico de la delincuencia en el campo de los problemas sociales.

Como resumen de esta sección sobre teoría social y problemas sociales, vale la pena citar algunas observaciones del difunto Charles A. Beard sobre la ciencia social norteamericana.[16]

El espíritu académico norteamericano en las ciencias sociales es intensamente empírico... También parece estar muy difundida la creencia de que la selección, acumulación y organización de datos sociales puede llevarse a cabo en una especie de vacío, más allá de la influencia de supuestos, hipótesis y predilecciones. Esta creencia parece tener el valor de una verdad y no de un método o un recurso para eludir la presión de las nociones primitivas en la comunidad... Todo estudiante de las ciencias sociales lleva a su elección de temas a investigar, sus investigaciones detalladas, su selección de datos y su organización de materiales, algún supuesto y un esquema valorativo desarrollados con mayor o menor claridad...

¿Y qué esquemas de organización y valoración han prevalecido, por lo general, entre los estudiosos norteamericanos de las ciencias sociales? En líneas generales, ha prevalecido el sistema del manchesterismo británico, con algunas modificaciones de detalle...

Pero los esfuerzos de los académicos norteamericanos por elaborar

[15] M. L. Barron, *The Juvenile in Delinquent Society*, Nueva York, Knopf, 1954; Albert K. Cohen, *Delinquent Boys*, Glencoe, The Free Press, 1955.

[16] "The Social Sciences in the United States", *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. IV, 1935, págs. 63-65.

una síntesis social mediante la aplicación del método empírico han llegado a un punto muerto. Este hecho no es generalmente admitido; en verdad, se lo discute empecinadamente. Con todo, cabe aventurar la conjetura de que, en este sentido, la historia del pensamiento social norteamericano está destinada a sufrir un cambio profundo en un futuro no lejano.

II. La superación de la brecha entre la teoría sociológica y los problemas sociales

Es indudable que el principal motivo de que el campo de los problemas sociales haya recibido relativamente poco estímulo de la teoría sociológica radica en la naturaleza estática de esta última. Una teoría social predominantemente estática no puede explicar una realidad social dinámica. Tal es la esencia de las críticas dirigidas a la economía ortodoxa por Thorstein Veblen hace dos generaciones.[17] Muchas de ellas son aplicables a la sociología académica actual.

La teoría sociológica se beneficiaría enormemente de un contacto más estrecho con la tendencia más empírica y realista que predomina entre los estudiosos de los problemas sociales, por la influencia favorable que sobre aquélla ejercería su aguda percepción de la importancia fundamental de un enfoque dinámico para la revolución industrial en marcha que define a nuestro tiempo.

A su vez, el estudio de los problemas sociales lograría un enorme progreso mediante una integración teórica más consciente de sus datos empíricos, no solo para profundizar su comprensión de los fenómenos, sino también para iluminar las posibilidades de control y acción terapéutica. Es evidente que debe tratarse de una teoría del cambio social y, eventualmente, del desarrollo histórico de los tipos de sociedades; y es igualmente obvio que debe tratarse también de una teoría que considere el conflicto y la crisis como fenómenos inherentes al sistema social cambiante, y no externos y accidentales. Solo una teoría dinámica de la sociedad —no de la "sociedad en general" que tiende a ser el objeto de las teorías parsonianas, sino de nuestra sociedad capitalista específica, con estudios empíricos ubicados en el contexto de un sistema social al que son inherentes el cambio y las crisis—, solo una teoría de este tipo puede salvar el abismo que hoy separa a la teoría sociológica de los problemas sociales.

Ahora estamos tan lejos de una teoría de este tipo, que los pocos autores contemporáneos que han encarado el problema del cambio y la crisis inmanentes —Sorokin, Toynbee, los marxistas— no son considerados verdaderos científicos sociales por la mayoría ortodoxa de los sociólogos. Simplemente se los deja de lado como "filósofos" o como "propagandistas".

[17] *The Place of Science in Modern Civilization*, págs. 56-179.

No nos proponemos señalar en este trabajo los méritos y deméritos de las diversas teorías del cambio, sino abordar directamente esta cuestión: ¿qué preconcepciones filosóficas de la ciencia social académica impiden el surgimiento, por un lado, de las deseadas teorías dinámicas realistas y, al mismo tiempo, perpetúan la moda actual de teorías estáticas abstractas y de un empirismo superficial en los problemas sociales? En otras palabras, buscamos clarificar las premisas, comunes al campo de la teoría social y al de los problemas sociales, que contribuyen a mantener ese abismo mutuamente paralizante entre ambas disciplinas, y a impedir la superación de esa brecha.

Tales preconcepciones, que explicaremos más adelante, pueden denominarse la ética de la neutralidad y la ética de la ciencia no ideológica. Afectan en diversos grados a todas las ciencias sociales profesionales, e incluso a la filosofía. Algunos de sus efectos son benéficos para el progreso de las ciencias sociales. Sin intentar ahora evaluar todas sus ramificaciones, queremos llamar la atención hacia una de sus consecuencias adversas, una separación creciente de la sociología y la filosofía académica, los grandes problemas sociales de la época. Al comienzo de este trabajo mencionamos algunos de los síntomas de esta desintegración: el alejamiento de los estudiantes graduados más capaces, y la vacilante actitud de los académicos profesionales para esclarecer la crisis mundial contemporánea.

Como se verá en las consideraciones siguientes, atribuimos la persistencia de tales premisas filosóficas no tanto a fuerzas intelectuales como a inercias culturales heredadas e intereses sociales creados que, en última instancia, moldean las formulaciones intelectuales, si bien sufren a su vez el efecto secundario de las reacciones que provocan.

III. Dos premisas filosóficas que perpetúan la brecha entre la teoría social y los problemas sociales

La primera de ellas puede denominarse la ética de la neutralidad, según la cual los científicos sociales, en tanto científicos (y muchas veces también como ciudadanos), deben tratar de no adoptar posiciones frente a los problemas sociales más discutidos. La segunda premisa, estrechamente relacionada, podría denominarse la ética de la ciencia no ideológica, lo cual significa que las dos categorías, ideología y ciencia, son mutuamente excluyentes según el criterio de los científicos ortodoxos. Éstos afirman que la ciencia describe relaciones empíricas; la ideología aboga por un cambio significativo en la estructura y la política sociales básicas.

Ambas premisas se unen para constituir lo que llamaremos el "canon de ortodoxia" de la sociología académica moderna. Tácitamente alentado en los principales centros de perfeccionamiento para graduados, cuenta con

el amplio apoyo de sociólogos profesionales y otros científicos sociales. Una vez que el científico individual lo internaliza, se impone en gran parte por sí mismo. Si se produjera alguna desviación, es fácil controlarla mediante sanciones informales que consisten, por ejemplo, en tildar el criterio transgresor de "filosófico" o "ideológico" y, por lo tanto, no científico y fuera de límites.

Un resultado de estas dos preconcepciones es que la ortodoxia científica en sociología tiende a identificarse con los estudios en pequeña escala de variables empíricas cuidadosamente perfeccionadas o bien con teorizaciones abstractas en términos de modelos lo bastante apartados de la realidad como para carecer de consecuencias prácticas para la comprensión o el control del mundo social en que vivimos. Ambos campos, los problemas sociales y la teoría social, resultan así afectados por el canon de ortodoxia. Tal efecto es ventajoso en tanto asegura un considerable grado de inmunidad con respecto a la interferencia política implícita en la aceptación del canon, y en tanto facilita la precisión lógica y el control del prejuicio irracional y emotivo. El efecto es negativo en tanto produce una limitación y una separación artificial de muchas cuestiones sociales básicas, separación que, especialmente en épocas revolucionarias como la nuestra, lleva a un empobrecimiento de la creación científica y la pérdida de su contribución potencial a la sociedad, precisamente cuando más necesaria resulta.

Observemos ahora la forma en que el canon de ortodoxia impide la concepción de los problemas sociales como aspectos inherentes a nuestra estructura social, en lugar de subproductos accidentales. Considerar el crimen o la delincuencia o la enfermedad mental como productos inmanentes de nuestra sociedad en evolución (como lo indican algunos estudios recientes de Sutherland, Cohen y Hollingshead) despierta inevitablemente algunos juicios valorativos adversos acerca de esa sociedad, en particular desde que esos fenómenos patológicos parecen ser cada vez más frecuentes. Pero afirmar que nuestro sistema social de clases genera la delincuencia y la enfermedad mental, significa, de acuerdo con el criterio prevaleciente de ortodoxia, entrar en el dominio de la ideología partidista. El científico social corriente, eficazmente condicionado para eludir ese pecado científico, se apartará automáticamente. Por lo general, no lo hace coercionado o atemorizado por los beneficiarios de nuestro sistema de clases que son, en última instancia, sus empleadores o directores. Se aparta porque suele compartir sus valores, es decir, condena "la crítica ideológica y destructiva" y cree en los beneficios de nuestro sistema de *status*, del cual él mismo (en términos de prestigio relativo e incluso de ingresos) es un beneficiario menor. La coerción suele ser innecesaria, excepto para unos pocos recalcitrantes atípicos. Por lo tanto, en lo relativo a cuestiones espinosas, el científico social corriente tenderá a elaborar una formulación tan teóricamente complicada como para carecer de implicaciones "destructivas" —y de pertinencia empírica—, aunque quizás es más pro-

bable que se vea llevado a un campo comparativamente inocuo, como las investigaciones de pequeños grupos, según ha indicado Coser.[18] Veblen expresó la situación en forma sucinta, si bien un tanto ácida: [19]

> Los líderes oficiales de la ciencia llegan por lo común a conclusiones inocuas para la ley y el orden existentes, en particular con respecto a la religión, la propiedad y la distribución de riquezas... Pero ello no implica necesariamente una coerción... Son libres para expresar sin retaceos cualquier conclusión o convicción a que puedan haber llegado a través de sus investigaciones. Es ésta una circunstancia afortunada, ya que su horizonte intelectual está circunscripto por los mismos límites de comprensión corriente y de preconcepciones al igual que las opiniones prevalecientes en la clase media conservadora... El volumen de trabajo realizado es grande y de valor sustancial, pero está constituido fundamentalmente por una acumulación de detalles y por el análisis y la interpretación de esos detalles con vistas a su conformidad con la serie de generalizaciones aprobadas de anteayer... La influencia de esta ciencia académica, tanto en su disciplina como en sus principios, parece ser completamente saludable; conduce, en líneas generales, a una aceptación segura y sin riesgos, si no entusiasta, de las cosas tal como son, sin una indebida curiosidad respecto de por qué son así.

Vemos que establecer la relación causal directa entre clase y delincuencia significaría, a la vez, un análisis teórico de un problema social y una contribución a una teoría sociológica realista y dinámica. Al cooperar a que esa relación sea pasada por alto, el canon de ortodoxia perpetúa la brecha existente entre la teoría social y los problemas sociales.

Existen profundas resistencias contra el análisis de los problemas sociales desde el punto de vista de una teoría orgánica de la sociedad. Para la mayoría de las personas, la conducta "mala" o desviada está profunda y completamente separada de la conducta "buena" y conformista. El canon de ortodoxia constituye la contraparte y la fortaleza académicas de esa creencia lega popular. Tan fuertes son los hábitos tendientes a separar el "bien" y el "mal", que han afectado profundamente el estudio científico de los problemas sociales, como lo demuestra el enfoque del "círculo vicioso", o el mito de que el "mal provoca el mal". Una versión menos extremista de ese criterio sostiene que "la ciencia no puede resolver los problemas sociales", y fue desarrollada hace algunos años por Richard C. Fuller en una serie de trabajos que tuvieron marcada influencia.[20]

Con todo, si aspiramos a aligerar de modo racional la carga de la delincuencia y la enfermedad mental, es necesario primero que las veamos en su integridad, como partes integrales de nuestra sociedad. Podemos

[18] "The Functions of Small-Group Research", *Social Problems*, vol. III, 1955, págs. 5 - 6.

[19] *The Higher Learning in America*, Nueva York, Huebsch, 1918, págs. 186-190.

[20] Especialmente su "Sociological Theory and Social Problems", *Social Forces*, vol. XV, 1937, págs. 496 - 502.

aceptar que la hipótesis de una relación orgánica entre nuestro sistema de clases y la delincuencia es "ideológica", es decir, que implica la necesidad de algunos cambios significativos en la política y la estructura sociales. No obstante, también es científica, si bien aún falta establecer el grado exacto de esa relación. Así, pues, algunas proposiciones son científicas a la vez que ideológicas. Creemos que, de manera directa o indirecta, una proporción considerable, si no la mayoría, de los aspectos científicos de la ciencia social encierran un aspecto ideológico, ya sea en lo que expresan o en lo que omiten.

Por otro lado, el canon de ortodoxia constituye un recurso de protección para la ciencia social académica contemporánea, tal como la división popular entre el "bien" y el "mal" contribuye a la estabilidad del orden social existente. Los científicos no tienen un *status* de poder independiente como ocurre con las corporaciones y los sindicatos. En su mayoría son empleados a sueldo de organizaciones educativas, médicas, comerciales y gubernamentales, controladas, en última instancia, por la clase comercial dominante y sus aliados. Por lo tanto, la conveniencia del canon ortodoxo resulta obvia, al menos para los científicos sociales. Pues éstos, mucho más que los científicos naturales y biológicos, manejan datos intrínsecamente polémicos, si bien no debemos pasar por alto controversias tan amargas y prolongadas como la originada por la vacunación.[21] Con todo, es más probable que, en este último caso, el motivo fueran sus implicaciones para el cambio social y no sus consecuencias en la esfera estrictamente médica. De allí que parezca válido afirmar la existencia de un acuerdo bastante general en el sentido de que, dentro de los límites del orden institucional existente, se debe ampliar el conocimiento científico y el control de la naturaleza y la salud. Pero con respecto a la sociedad no existe semejante consenso.

No es una casualidad que el desarrollo de la ciencia social sea mucho más lento que el de la ciencia natural y biológica. Los fenómenos sociales, en medida mucho mayor que los naturales, son objeto de los sentimientos morales de la gente, los que muchas veces se ven ultrajados por el análisis científico comprehensivo y la manipulación impersonal de los valores morales y las instituciones sociales, y tienden, por lo tanto, a obstaculizarlos e incluso a castigarlos.

Pero si los científicos naturales no encuentran este *noli me tangere* de modo directo en el tema de sus estudios, suelen enfrentarse con él en lo relativo a las consecuencias sociales de sus descubrimientos científicos. Podemos mencionar aquí las tendencias de los trabajadores británicos a destruir las máquinas, a comienzos del siglo pasado, las charlas populares y burlonas sobre los inventos científicos durante la depresión del año 1930, y el sentimiento actual contra los experimentos con la

[21] BERNHARD J. STERN, *Shall We Be Vaccinated?*, Nueva York, Harpers, 1927.

bomba H. Esta presión no siempre procede de abajo. El programa de seguridad del gobierno, subrayado por ocasionales medidas punitivas contra científicos individuales (como en el caso Oppenheimer), inculca la conformidad con la política oficial del gobierno. "Entusiásmate, no pienses", es la frase con que un conocido caricaturista definiera el asunto. Se ha sostenido con argumentos convincentes que el resultado, si no la finalidad, del programa de seguridad es el control del pensamiento.[22]

El canon de ortodoxia en la ciencia social académica tiende, pues, por un lado, a proteger a los científicos de los peligros del partidismo político, y por el otro, a perpetuar el abismo mutuamente paralizante entre la teoría social y los problemas sociales. Afecta tanto a la filosofía académica como a la ciencia social. En un libro estimulante, *Psychoanalysis and Ethics,* [23] L. S. Feuer afirma: "Los filósofos contemporáneos han elaborado un análisis académico que culmina en una desvalorización de los valores; logran una consumación autodestructiva al afirmar que no tienen nada que decir". Y, en otro pasaje: "La ética académica, preocupada por recursos lingüísticos, se resiste a la sugerencia de que los estudios éticos están relacionados con los grandes problemas sociales... [Pero] los grandes innovadores y contribuyentes de la filosofía ética científica fueron hombres... que consideraron sus análisis como una parte de la tarea de reconstrucción social".

Otro filósofo contemporáneo, más honorable que honrado *(honored)* sostiene: "Cuando comienzan las pruebas preliminares, por lo tanto, los pensadores tienden a escaparse en el lenguaje... En una era de Análisis (pues nuestra época así se describe a sí misma), existe una tendencia natural hacia tales extremos. El análisis gusta de eliminar los problemas mediante su explicación, como lo ha hecho hace poco con la ética... Ahora bien, la teoría ética consiste en el esfuerzo por explicar la naturaleza de los valores, de las cosas dignas de ser deseadas y hechas. Se interesa por el punto preciso en el cual la teoría se une a la práctica. Afirmar, pues, que es imposible elucidar la ética, equivale a decir que la unión de la teoría y la práctica debe permanecer obscura e incluso desconocida".[24]

Por consiguiente, en la filosofía académica así como en la ciencia social, existe una separación artificial entre la teoría y la práctica, con tendencias resultantes similares en ambos campos hacia la autonegación, y con la misma premisa ortodoxa de que la ética y el análisis social se excluyen mutuamente.

[22] *Monthly Review*, julio 1955; *Cf.* también *Bulletin of the Atomic Scientists* de abril, 1955.

[23] Springfield, Illinois, Thomas, 1955. Las citas corresponden a las páginas 121 y 36. La referencia "preocupado por recursos lingüísticos" es de C. L. STEVENSON, *Ethics and Language,* New Haven, Yale University Press, 1944.

[24] BARROWS DUNHAM, "Thinkers and Treasures", *Monthly Review,* diciembre, 1955, págs. 327-329. Impreso también por separado.

IV. Una premisa filosófica alternativa para la ciencia social

En remplazo de las premisas ortodoxas de "neutralidad ética" y "ciencia no ideológica", sugerimos que la ciencia social y la filosofía adopten una premisa de cambio como punto central para sus estudios teórico-empíricos, y una segunda premisa por la cual se reconozca que dicho enfoque encierra implicaciones francamente ideológicas, que deben enfrentarse en lugar de evitarse.

Anteriormente (sección III), dijimos que una afirmación ideológica reconoce de modo directo o indirecto la necesidad (real o imaginaria) de un cambio fundamental en la política y la estructura sociales. Pero el punto de vista académico ortodoxo de que la ciencia social y la ideología se excluyen mutuamente suele interpretarse en los círculos académicos en el sentido de que la ciencia evita cualquier tipo de orientación política. Esto es una falacia. De hecho, las premisas de neutralidad ética y ciencia no ideológica apoyan, de manera directa o indirecta, la orientación política que afirma el orden y las políticas sociales existentes, con solo unas pocas reservas de importancia secundaria. Afianzar el orden establecido al excluir sus costumbres e instituciones básicas del análisis crítico y dinámico —¡eso sería ideológico!— y desviando la atención científica hacia áreas inocuas —tales como teorías abstrusas o la consideración superficial de los problemas sociales—, que pueden o no servir a los intereses creados, pero al menos no los perturban. El examen más detallado revela, pues, que el canon de ortodoxia es una suerte de mito. Las premisas de neutralidad ética y ciencia social no ideológica no son, quizás, las más de las veces neutrales ni no-ideológicas.

Cabe reconocer que muchas de las investigaciones actuales no resultarían quizás mayormente afectadas por los cambios que aquí proponemos. Es una cuestión de énfasis comparativo sobre patrones que se superponen y no de opuestos polares mutuamente excluyentes. Sin embargo, consideramos aquí las diferencias y no las continuidades.

¿Acaso el hecho de que vivimos en una era revolucionaria no encierra implicaciones para una revisión de las convenciones académicas en muchas áreas de la labor universitaria? Reflexionemos durante un momento. Así como el proceso social central del pasado reciente fue la Revolución Industrial y el surgimiento del capitalismo occidental, así el acontecimiento central del presente y el futuro previsible puede ser la continuación de la Revolución Industrial bajo la forma de socialismo eurasiático. En esa perspectiva, ¿acaso el renacimiento de China —que fuera normalmente un líder de la civilización durante los tres o cuatro últimos milenios, exceptuando intervalos ocasionales, como el siglo pasado— no indica la necesidad de rever nuestra visión del mundo occidental ortodoxa? Ésta concibe característicamente la historia mundial como un movimiento de tres fases —antigua, medieval, moderna—, centradas en Europa occidental y sus so-

ciedades-vástagos, con unos pocos continentes, como Asia, África y Sudamérica, desdibujados en el fondo. Los acontecimientos tendrían que habernos enseñado hace mucho que tal enfoque es anticuado. Sin embargo, sigue configurando la enseñanza y el estudio de la historia en la mayoría de las instituciones educativas.

O bien, consideremos la actual departamentalización tipo invernadero de las ciencias sociales académicas, a pesar de los enormes beneficios obtenidos en los últimos años gracias al trabajo interdisciplinario. Segregadas de muchos aspectos básicos de la vida social, parecería que las ciencias sociales de las universidades tienden a tornarse estáticas, y separadas en compartimientos. En tales circunstancias, la cooperación entre las disciplinas produce modelos complejos que, si bien son menos departamentalizados, resultan más estáticos, como la teoría parsoniana de la acción antes mencionada. Sin embargo, lo que estas disciplinas necesitan además del contacto mutuo, e incluso en mayor medida, es una vinculación amplia - directa con la vida social y las situaciones problemáticas de todos los días. ¿No sería más conveniente que el estudio de los graduados en sociología tuviera menos que ver con las aulas y laboratorios académicos, y más con la práctica de las relaciones sociales, como ocurre con los expertos en salud pública y los organizadores gremiales? Pues estos últimos deben enfrentar concretamente procesos comunitarios como totalidades dinámicas, y una fusión de la teoría y la práctica. Uno de los estudios de comunidad más agudos de esta generación, *Street Corner Society,* de W. F. Whyte, fue producto de la participación activa en un barrio bajo proletario.[25] La nueva edición de este libro demuestra que el autor logró comprender la organización de Cornerville al trascender su formación de clase media en medida suficiente como para asumir un rol activo —no meramente observador— y sincero, en la vida de Cornerville, desde votante "repetidor" hasta la marcha sobre la municipalidad. "Supongo que nadie vive durante tres años y medio en un barrio bajo a menos que le interesen los problemas que debe enfrentar allí la gente... Una vez cedí al impulso de hacer algo y traté de decirme a mí mismo que no hacía más que poner a prueba algo de lo aprendido acerca de la estructura de las pandillas de esquina, pero sabía que éste no era en realidad el propósito fundamental." [26] La ciencia médica progresó precisamente cuando la teoría se combinó plenamente con la práctica, como señala Farrington, y declinó cuando ambas se separaron.[27] Sin duda, no hay nada nuevo en señalar la importancia de ese hecho para la ciencia social académica. Lo que quizá sí es novedoso es nuestra creencia de que la ciencia social no alcanzará una madurez plena hasta que no se una a la planificación y administración sociales en una sociedad de tipo

[25] Chicago, University of Chicago Press, 2da. edición, 1955.
[26] *Ibid.*, pág. 337.
[27] BENJAMÍN FARRINGTON, *Head and Hand in Ancient Greece,* Londres, Watts & Co., 1946, caps. I - II.

socialista, dedicada a resolver algunos de nuestros problemas sociales comunes. Es decir, la ciencia debe tornarse más francamente ideológica, si bien cabe discutir hasta dónde y con qué rapidez. Tal parece ser la tendencia de la época. Ello no significa que los científicos deban determinar la política social, sino tan solo que deben orientar su trabajo más explícitamente hacia el desarrollo evolucionista de la sociedad y sus problemas y conflictos más importantes, y que deben trascender algunas de sus preconcepciones de clase media, por lo menos en la medida necesaria para reconocer (donde corresponda) las consecuencias de su tarea para la reforma social. Significa también que la ciencia social académica debe poner fin al actual boicoteo no oficial contra la tradición marxista, tal como las sociedades capitalistas llegaron eventualmente a reconocer a la Unión Soviética, y ahora parecen dispuestas a reconocer a China. ¿Es absurdo anticipar que la coexistencia política conducirá, con la demora acostumbrada, a una reconciliación intelectual?

Eso no significa pasar por alto el riesgo involucrado. El científico social que funde su tarea en una premisa de cambio puede exponerse a la acusación aniquiladora de herejía. Pero la ciencia debe estudiar el mundo tal como es, y tal como deviene, y no como lo imaginamos según nuestros deseos. La superación de la brecha entre la teoría social y los problemas sociales, mediante una teoría orgánica del cambio en la sociedad industrial moderna, debe traer apareada una disciplina científica más realista y útil. Para servir mejor a los intereses de la sociedad y de la ciencia, la teoría debe tornarse más práctica, y la práctica más teórica.

Esbocemos ahora una muestra del enfoque dinámico en el campo de los problemas sociales, no para proponer hipótesis específicas, sino para aclarar la dirección general a que puede conducirnos un enfoque teórico realista de los problemas sociales. El conocimiento de que ahora disponemos hace aconsejable poner a prueba las siguientes hipótesis: (1) que ciertos problemas sociales, como la enfermedad mental, son en grado considerable inherentes a nuestro orden institucional, particularmente a su sistema de clases; (2) que muchos de esos problemas se tornan cada vez más, y no menos, agudos; (3) que el orden social existente no ofrece una solución básica para esos problemas, sino solo arreglos superficiales, porque las mismas condiciones institucionales que producen los problemas impiden también las reformas fundamentales; (4) que, a la larga, solo una sociedad comprehensivamente planeada para la paz y el bienestar puede encarar esos problemas con la esperanza realista de reducirlos a proporciones manejables. Tenemos razones para creer que algunas de estas hipótesis, o todas ellas, pueden resultar pertinentes a cuestiones tan diversas como el crimen, la crisis municipal-financiera, los barrios bajos y la vivienda, y la delincuencia juvenil. En cualquier caso, esto basta para demostrar que, si el análisis de los problemas sociales ha de ser teórico y realista, no puede constituir una actividad de claustro. Como señala Thomas Hobbes, solo aquellas ver-

dades "que no se oponen al beneficio ni a los principios humanos son bien recibidas por todos los hombres".

Naturalmente, es esencial que no se piense en la planificación social como en una panacea. No se trata de una "solución" ni de un orden institucional específico, sino simplemente de un método. Parece evidente que una fase socialista de la evolución social sucederá a la fase capitalista. Pero las pautas institucionales específicas han de variar según condiciones locales que es casi imposible anticipar y, en lo concerniente a las fases de la civilización más allá del socialismo, no podemos siquiera especular.

Traducido por Noemí Rosenblatt

Capítulo XXII

EL NATURALISMO Y EL ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DEL CONOCIMIENTO *

Thelma Z. Lavine

I

Los críticos representativos de la sociología del conocimiento sostienen opiniones notablemente convergentes, lo que contrasta con la disparidad de suposiciones frente a otros asuntos. Todos ellos están de acuerdo en que el análisis sociológico de los elementos de la cognición no se extienda a la "razón", o al "esquema lógico de la comprobación", o a la "validez". Los términos de esta restricción no varían en forma significativa.

1. Von Schelting pone término a su ataque contra la *Ideology and Utopia* con estos comentarios compensatorios:

> Afortunadamente, la inconsistencia epistemológica de Mannheim no le impide abordar casos concretos de ideologías y utopías, ni tratar los elementos ideológicos y utópicos de ciertas concepciones, y en la práctica aplica, muchas veces con éxito, aquellas nociones a los conceptos e ideas para los cuales son realmente aplicables (sin limitaciones o, al menos, en gran medida)... La esfera espiritual, en la vida social del pasado y de la actualidad, *puede* ser considerada, *toda ella*, en su aspecto puramente *fáctico* (sin considerar sus valores normativos intrínsecos y su validez objetiva) y *en tanto que* es la "expresión" o el "producto" de estructuras sociales... o *en la medida en que* cumple una "función" en la realidad social... El desatino comienza cuando uno cree que el origen real y los factores sociales como tales... pueden de alguna manera afectar el valor de las ideas y de las concepciones que así se originan, y especialmente su valor teórico, es decir, la verdad de las conquistas del conocimiento.

* Thelma Z. Lavine, "Naturalism and the Sociological Analysis of Knowledge", *Naturalism and the Human Spirit*, ed. Y. H. Krikorian, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1944.

Con von Schelting la restricción del análisis sociológico es presentada bajo la forma de una teoría del conocimiento referida a aspectos, apuntalada por el recurso filosófico familiar del "en tanto que", y "en la medida en que": el aspecto "puramente fáctico" de la esfera espiritual podrá estar sujeto al análisis sociológico "en tanto que" pueda ser relacionado "fácticamente" con los elementos del análisis sociológico; el aspecto de la cognición que consiste en la validez objetiva y en el valor teórico queda eximido del análisis sociológico.

2. Mandelbaum defiende las posiciones del realismo histórico contra el surgimiento del relativismo histórico, haciendo una distinción entre las afirmaciones y los juicios, y también entre los juicios acerca de hechos y los juicios acerca de valores; a su vez, estas distinciones descansan sobre el argumento de la "falacia genética" y sobre una distinción radical entre acto y contenido, y traen consigo la correspondiente teoría de la verdad.

Ahora bien: la investigación de estos factores valorativos determinantes provee un campo interesante para aquello que Mannheim y Scheler denominaron sociología del conocimiento, porque está claro que los juicios acerca del carácter de deseable de determinadas formas de indagación histórica, e incluso los juicios relacionados con la cuestión de si es deseable o no la investigación histórica como tal, están determinados en parte por las condiciones sociológicas en que vive el individuo. Empero este factor no justifica de ningún modo las pretensiones del relativista histórico. En efecto, una cosa es decir que un determinado trabajo sobre historia jamás hubiera sido escrito si no fuera por ciertas valoraciones, y otra muy distinta sostener que estos factores valorativos determinan el contenido mismo del trabajo.

3. El profesor Lovejoy, el entusiasta defensor en el siglo XX del realismo crítico a través de las vicisitudes del pensamiento científico y filosófico, formula la defensa en contra de la sociología del conocimiento en base a una distinción entre el componente no racional y el componente racional del conocimiento; el primero estaría fortalecido por una teoría de un conjunto mínimo de condiciones epistemológicas universales, cuyo contenido cabría suponer que se ha vuelto familiar en el curso del sofocamiento de la rebelión en contra del dualismo.

En suma, los voceros de esta clase de relativismo sociológico reservan manifiestamente *algún* lugar a los criterios comunes de verdad y legitimidad fácticas de las deducciones, mientras que los mismos quedarían excluidos de su teoría, en su interpretación extrema. Ellos no... creen realmente... que su propia tesis... deba ser aceptada solo por personas que ocupan un determinado *status* o posición.

La posición del profesor Lovejoy sorprende más si se recuerda su conocido ataque contra aquellas teorías epistemológicas de la percepción que excluyen a los fenómenos perceptivos del análisis hecho en función de la fisiología, de la óptica, de la velocidad de la luz, etc. Considera que

éstas son teorías "transmisivas", vale decir, que admiten la operación de estos fenómenos, pero niegan que su influencia consista en otra cosa que no sea la inmaculada transmisión del *cognoscendum* tal como éste es de por sí. Aparentemente, el profesor Lovejoy no tiene nada en contra de una teoría "transmisiva" en lo que se refiere a la influencia de los fenómenos sociales sobre el conocimiento.

4. En la oposición de ambos al análisis sociológico del conocimiento, el profesor Lovejoy ha encontrado por fin un lazo común con un pragmático. El profesor C. I. Lewis sostiene que hay dos tipos generales de análisis de la mente, la *ratio essendi* (análisis causal) y la *ratio cognoscendi* (análisis evidencial). Cada tipo de método está limitado, a la manera tomista, a su propia esfera de aplicación:

> La explicación causal o "cósmica" de la ciencia y del sentido común va de la causa al efecto, de la cosa a la que se atribuye existencia real al fenómeno observable. El análisis y la verificación del conocimiento va desde el efecto hasta la causa, de la evidencia hasta la cosa que se pone en evidencia... La investigación epistemológica se hace, naturalmente, por la vía de la *ratio cognoscendi:* ésta es su tarea peculiar. Aquellas "teorías del conocimiento" que invierten la dirección de la explicación y dan una razón causal, natural-científica, no hacen más que sustituir una metodología psicológica más o menos desprovista de crítica, basada en suposiciones dudosas, por su propio asunto.

El análisis sociológico de la validez cognoscitiva constituye, pues, una muestra de confusión, cuando no una herejía.

5. El esquematismo del empirista lógico C. W. Morris parece ser empleado en un artículo de Gerard De Gré, con el propósito de lograr una inmunidad teórica similar contra el análisis sociológico para una clase de fenómenos cognoscitivos. Digamos, sugiere De Gré, que las afirmaciones pueden ser analizadas en sus relaciones con las cosas, con otras afirmaciones y con las personas que tienen algo que ver con ellas. Siendo esto así, la sociología del conocimiento, que tiene por objeto el análisis de la relación entre el pensamiento y los pensadores, debe estar evidentemente mal orientada cuando trata de extender el análisis sociológico a las categorías de las "cosas" y de "otras afirmaciones", ya que éstas, según aparece con toda claridad para De Gré, no tienen relación alguna con la categoría social, o pragmática, y menos aún desde que connotan, respectivamente, la esfera de la validez formal y material.

6. El dualismo más sencillo entre teoría y práctica, de Speier, está de acuerdo, en lo fundamental, con el argumento precedente.

> Las teorías que sostienen que las ideas están socialmente determinadas consideran el pensamiento como un instrumento para la acción. La relación entre la ideas y la realidad social se constituye entonces en medio de las necesidades... El razonamiento teórico [que se distingue de las formas "técnicas" y "promotoras" de pensamiento] no tiene ninguna relación inmediata ni necesariamente intencional con el cambio que

habrá de tener lugar a través de los agentes humanos. La verdad específica contenida en la cognición no puede ser identificada ni reducida a nada que resida en la esfera práctica... La necesidad pertinente con relación al razonamiento teórico es el deseo de conocer.

De este modo el razonamiento teórico es, por definición escolástica, la satisfacción de la necesidad de contemplación que, presumiblemente, debe ser considerada como algo último, no susceptible de ser analizado por la ciencia positiva.

7. En su discurso presidencial de 1938, el profesor Sabine trata de encontrar una base para la unidad de las ciencias naturales y sociales; las presuposiciones de la sociología del conocimiento reciben su atención en conexión con este interés. El profesor Sabine distingue entre las creencias, que "posiblemente pueden ser aclaradas por los principios que se aduzcan como capaces de explicar el comportamiento humano", y las proposiciones; "y las operaciones lógicas mediante las cuales las proposiciones son validadas no pueden nunca, sin confusión, ser identificadas con las condiciones sociales o mentales que hacen que los seres humanos crean en ellas". La naturaleza de las operaciones lógicas, sobre las cuales el análisis lógico no puede tener pretensiones legítimas, puede ser dilucidada en mejor forma mediante el concepto de un conjunto de "cánones de validez" intercientífico, que contribuya tanto a la unidad de toda ciencia posible como a la restricción deseada del análisis sociológico. Hasta aquí, el profesor Sabine sostiene el dogmatismo convencional en lo que se refiere al análisis sociológico de las formas de validez. En conclusión, apoya su posición en un llamamiento a la proporción filosófica, llamado que atempera al reconocer llanamente la importancia de investigar las relaciones entre el conocimiento y los fenómenos sociales:

La investigación —psicológica, sociológica e histórica— de esta relación entre el conocimiento y la práctica, entre la ciencia y las matrices sociales en que se la concibe y se la gesta, resulta del mayor interés e importancia. Que habrá de ser proseguida activamente en el futuro, como ya lo ha empezado a ser en el pasado reciente, es una conclusión segura y también es deseable que así sea ... *Sin embargo, en interés de la mesura filosófica y de la cautela científica* vale la pena insistir en que las conclusiones que se refieren a cuestiones de este tipo, en tanto que tienen algún fundamento histórico o sociológico, dependen de los mismos principios de validez que garantizan los resultados de todas las otras conclusiones, cualesquiera que éstas sean.

8. El profesor Talcott Parsons no solo se manifiesta en favor de una distinción entre lo "sustantivo" y lo "lógico", sino que se ocupa muy especialmente de sustraer aún otro aspecto del conocimiento al análisis sociológico: la cognición del "terreno no empírico". El intento de Durkheim de indicar la posibilidad y significado de un factor social en ciertas categorías "básicas" equivale a lo que Parsons caracteriza como "la difi-

cultad filosófica fundamental de tratar de deducir la fuente del conocimiento empírico de consideraciones empiristas". Su propia opinión acerca del origen del conocimiento consiste en el reconocimiento de la realidad empírica, definida por un esquema lógico absoluto de comprobación, y los "sistemas de representación simbólica de entidades sagradas; la «realidad» que subyace a éstas reside en los aspectos no empíricos del universo". De este modo, su posición deja lugar para una epistemología de un genuino carácter naturalista, pero que involucra elementos no empíricos que son también no sociológicos". Se le impide así al análisis sociológico no solo transgredir lo que es cierto sino también lo que es divino.

9. El artículo de Robert K. Merton, que se suele citar con frecuencia, "The Sociology of Knowledge", goza de la inocencia convencional de un informe bibliográfico. Aunque no le interesa trenzarse en ninguna discusión, no vacila en dejar aclarada su posición. Si la sociología del conocimiento es invadida por una frase gastada, *Seinsverbundenheit des Wissens* (el condicionamiento existencial del conocimiento), Merton responde con la misma moneda, afirmando que "es cada vez más evidente que la génesis social del pensamiento no tiene necesariamente ninguna relación con su validez o falsedad". Una pizca de variedad nos la da su opinión de que el análisis sociológico tiene en realidad mayores posibilidades de aplicación cuando se abstiene de tratar cuestiones de validación. Con estas limitaciones, sostiene Merton, puede extenderse a las ciencias físicas, cuya validez ha conquistado un *status* tal que parecería que su examen sociológico es cosa en la que no se puede ni pensar.

Una unanimidad tan general y tan complaciente en oponerse al análisis sociológico de la validez nos permite dar un respiro. Evidentemente no le afectan las diferencias partidarias, filosóficas y metodológicas de sus sostenedores. Amargas batallas que vienen de muy atrás, estrepitosas escisiones modernas, todas ellas retroceden frente a la potencia de un tema más profundo: el de si los esfuerzos cognoscitivos del hombre deben estudiarse con los métodos de las ciencias especiales, y principalmente con los de las ciencias sociales. Así, sosteniendo que la "lógica", o la "razón", o la "objetividad", o incluso la "proporción filosófica" exigen una posición negativa frente a esta cuestión, se echan las bases de una de las alianzas más poderosas en la historia del pensamiento occidental.

Alguien podría creer que la profundidad del acuerdo sobre este asunto constituye una indicación firme de la presencia de la verdad. ¿Acaso no debe ser que ese planteo localiza alguna de las articulaciones fundamentales de la naturaleza del universo, o del conocimiento, o de la esfera humana? Pero la aceptación de esa fundamentalidad sería prematura, en la medida en que la "validez" y la "objetividad" y el gran grupo coalescente con su "lógica" no hayan sido sometidos al análisis.

II

Por más celo que demuestre la posición contraria al análisis sociológico por la integridad del conocimiento válido, el análisis "lógico" de la validez es siempre aceptable y ha llegado a ser, en efecto, institucionalizado como una de las divisiones primarias de la filosofía. Las distinciones que aparecen en forma característica en las discusiones que llevan la marca del "como tal" (el término lo acuñó Mannheim), sobre cuestiones lógicas y metodológicas, no parecen, sin embargo, muy apropiadas para brindarle un buen servicio a la ciencia particular en su hora de necesidad metodológica. Esta sección se ocupará de algunas aclaraciones acerca de la validez, que se refiere a los requerimientos particulares del problema de la sociología del conocimiento de que estamos tratando. La función de esta sección dentro de la discusión es la de establecer el significado y la legitimidad del análisis sociológico de la validez del conocimiento.

La distinción más importante en relación con este problema especial brilla por su ausencia en la literatura de la oposición. Se trata de la distinción entre la "validez" de una determinada proposición, o de un elemento cognoscitivo en el sentido más amplio, y el modelo, o norma, o ideal de validez en función del cual tiene lugar la validación, y que es el único que confiere significado a cualquier proclamación de "validez".

Hablar de la "validez" de un elemento cognoscitivo, ya sea de una afirmación, proposición, concepto, idea, esquema o teoría, es caer en una elipsis que aunque comúnmente permitida resulta inocua para la mayor parte de los propósitos. La incomprensión de este carácter elíptico, sin embargo, puede resultar en una confusión injustificada en cuanto a los intereses de la sociología del conocimiento en lo que se refiere a la validez. Es imperativo distinguir lo siguiente: la norma que establece criterios y determina el procedimiento de la validación; el acto de validar; y la resultante validez establecida de una determinada proposición. La abstención del análisis sociológico de extenderse a las normas que formulan criterios y establecen el procedimiento de validación es significativa, aunque mal orientada; la misma restricción en relación al acto mismo de la validación no da en el blanco. En efecto, dada una clara articulación de las definiciones y criterios que constituyen las normas de validez para un determinado conjunto de fenómenos, la validación de la proposición específica es de tan poco interés para el sociólogo del conocimiento que no se justifica ninguna regla restrictiva. El sociólogo del conocimiento puede sentirse bastante satisfecho puesto que dentro del grupo de ciencias acreditadas, en la mayor parte de los casos, el verdadero acto de validación es considerado en el nivel "lógico". La razón de ello no es que se afirme *a priori* que el acto carece de significado social. Por ejemplo el hecho de que, con respecto a una determinada afirmación, se lleve o no a cabo el acto de la validación, reviste el mayor significado sociológico. Sin embargo, con la creciente articulación y precisión del método científico, el acto de la vali-

dación, canalizado en base a criterios cuidadosamente construidos y técnicas formalizadas, se aproxima como hacia un límite, a un estado de automatismo.

Las distinciones pueden concretarse. La construcción del concepto de tiempo por la física relativista se basa en la ubicación y sincronización de varios relojes en lugares distantes:

Un postulado fundamental es el de que el ajuste de los relojes se lleve a cabo por medio de señales luminosas. La sincronización de los relojes es ahora bastante simple. No tenemos más que pedir que las señales luminosas enviadas desde el reloj maestro con intervalos de un segundo lleguen a cualquier reloj distante con intervalos de un segundo medidos por el primero, y luego hacemos variar la velocidad del reloj distante hasta que mida estos intervalos como un segundo. Una vez que esta velocidad ha sido ajustada, el reloj distante habrá de ser *dispuesto* en forma tal que cuando el reloj maestro despache una señal luminosa en el instante indicado como "tiempo cero", el momento de llegada al reloj distante será tal que la distancia entre los dos relojes, dividida por el tiempo de la llegada, será igual a la velocidad de la luz, que se supone conocida. Esta operación involucra una medición de la distancia del reloj distante, de modo que al trazar las coordenadas de tiempo sobre el espacio esto involucra por definición la medición del espacio, y la medición del tiempo no es algo que se contiene a sí mismo.

En forma semejante, en el celebrado estudio de Otto Klineberg de la inteligencia de los grupos "nacionales" y "raciales" de Europa, no son los detalles de su uso ni de las series estandardizadas de Pinter-Patterson consistentes en tests de desempeño no lingüístico, ni su aplicación de criterios establecidos para los tipos nórdico, alpino y mediterráneo lo que interesa al sociólogo del conocimiento, sino el significado del refinamiento de la norma central de muestras "representativas" de grupos raciales y nacionales.

Así son las normas de validez por las que se interesa el análisis sociológico. Desde este punto de vista, las "aberraciones" en el acto de validar constituyen un terreno más propicio para la investigación psicológica que para la investigación sociológica. De hecho, lo que puede ser interpretado como una aberración social en conexión con un caso de validación (por ejemplo, cómo un importante grupo determinó el fallo de culpabilidad en el juicio de Sacco y Vanzetti) resultará en la mayor parte de los casos más significativo si se lo considera como el funcionamiento positivo de otro juego de criterios que si se ve en ello el funcionamiento de una norma adicional de validez. De estas consideraciones se seguirá que la "validez" de una proposición dada, como producto final de un procedimiento de validación, no es objeto de interés para el sociólogo del conocimiento. La "verdad" o "falsedad" de una proposición es solamente el producto de un proceso de validación formalizado; lo que constituye el objeto del interés del sociólogo es la norma determinante.

Estas distinciones son oscurecidas por la afirmación característica de

que "la génesis social del pensamiento no tiene necesariamente relación con su validez o falsedad". Pero la sociología del conocimiento *no* discute "la verdad de las conquistas cognoscitivas"; se ocupa en cambio de las normas que establecen tanto los criterios acerca del objeto (por ejemplo, su localización entre divisiones corrientes de categorías o subestructuras especiales de referencia) como el procedimiento formal de su validación, vale decir, su discriminación e identificación.

La siguiente y necesaria aclaración acerca de la "validez" se ve en cierto modo facilitada por el primer grupo de distinciones. El "ataque" sociológico contra la "validez objetiva" ha sido acusado (señaladamente por von Schelting y Mandelbaum) de circularidad, sobre la base de que su propia tesis debe "suponer la posibilidad" de la "validez objetiva" para poder así formular su posición.

En este contexto, la "validez objetiva" tiene significado en dos sentidos: como tipo especial de norma de validez y como posible afirmación, en base a esta norma, de elementos cognoscitivos dados. Como se ha indicado más arriba, este último sentido es de menor importancia. El foco del interés se concentra en la *norma de validez objetiva*, y no tanto en la consiguiente validez objetiva de cierta selección de proposiciones. La validez objetiva es una norma histórica que ha sufrido modificaciones históricas al servicio de ciencias especiales. Su función permanente ha sido, sin embargo, la de mantener patrones de discriminación para los objetos de atención y para sus interconexiones. Las obligaciones de la sociología del conocimiento en relación con esta norma general se habrán cumplido cuando se la haya reconocido y llevado a cabo su análisis socio-histórico.

Tenemos aún por delante la interesante tarea de averiguar sobre qué se basa el cargo de circularidad. Los argumentos de la oposición se apoyan especialmente en el descubrimiento feliz y repetido de que el sociólogo del conocimiento no tiene más remedio que admitir la validez objetiva de los hechos científicos. La fuerza de este *coup* no se desvanece por la distinción hecha más arriba entre la "validez objetiva" de hechos específicos y la norma determinante de la validez objetiva. El funcionamiento de una norma de validez, esto *sí* alcanza a ser percibido por la oposición; ésta, de hecho, apoya su argumento en una norma de validez objetiva: la teoría filosófica de la verdad como correspondencia. Ésta es la oportunidad para que von Schelting exclame triunfalmente:

Pero aún no hemos agotado las consecuencias de la teoría de Mannheim. ¡Ella también supone [*sic*]... el concepto "tradicional" de la verdad! En efecto, es evidente que no tendría ningún significado basar las concepciones de valor social en el papel que juegan en el proceso social, a menos que se presupusiera que este mismo papel puede ser averiguado en una forma tal que necesariamente lleve a la convicción, sobre la base de hechos históricos, y por medio de la lógica ... Esta presuposición acarrea la afirmación de que existe una posibilidad de conocimiento objetivo de los hechos históricos y sus relaciones. El propio Mannheim declara

explícitamente que es imposible determinar en qué contribuyó al desarrollo histórico cada "utopía", cada concepción socio-histórica.

El fundamento de la acusación de circularidad se pone ahora de manifiesto. Cualquier objeción a la teoría de la verdad, como correspondencia cuya demostración se apoya en conocimientos objetivamente válidos, se sustentaría por lo tanto en la teoría —correspondencia que sería lo mismo que la presuposición de la validez objetiva—. El análisis sociológico de la norma de validez objetiva no sería, hasta este punto, más que un caso especial de este tipo de circularidad viciosa. Pero entraña un vicio aún más grave: el intento de delinear un factor social en las regiones que los dogmas tradicionales reservan para el dominio solitario de la realidad pura.

La definición del término "norma de validez" no necesita esperar más. La palabra "norma" aparece frecuentemente en diversos contextos de la literatura sociológica y se ha abierto camino dentro de la literatura de la oposición que se refiere a la sociología del conocimiento. El análisis sociológico del conocimiento requiere de entrada una categoría general de elementos cognoscitivos significativos y relativamente autónomos. Una mayor discriminación del elemento cognoscitivo, como concepto, proposición, aserción, signo o significado no resultaría relevante para este problema. La importancia teórica de esta categoría reside en el hecho de que todos los elementos cognoscitivos tienen la función de determinar un orden dentro de la experiencia humana. Esta legislación del orden no guarda relación con ninguna doctrina epistemológica específica sobre la naturaleza de aquello que habrá de ser ordenado. Mediante una fácil extensión de las prácticas sociológicas y éticas, es posible considerar los elementos que rigen y sostienen la estructura o el orden de la experiencia como las normas del conocimiento. Entonces, las clases de elementos cognoscitivos y las normas cognoscitivas son coextensivas.

Históricamente, la función normativa de una clase de elementos cognoscitivos ha sido desdeñada. Éstos son los elementos cognoscitivos que tienen la función inicial de volver determinante y significativo algún fragmento de la experiencia. Son así los instrumentos primarios del orden. En vista de su función estructural determinante, pueden ser considerados como normas introductorias.

La identificación de la norma introductoria es un requisito para la antropología comparativa, que ha puesto al desnudo el error realista de suponer que hay una clase de "hechos" experimentales cruciales que son universalmente percibidos. El realista que encuentra necesario explicar aquellos casos en que tales hechos *no* son "percibidos", suele basar su explicación en el fenómeno del "foco de atención" o de la "selectividad", fenómenos que, naturalmente, en un enfoque realista de la atención se consideraría que no requieren ningún análisis.

Muzafer Sherif relata un instructivo ejemplo de ausencia de toda norma introductoria que corresponda a nuestro "año":

> ...hay en el mundo pueblos que no llevan la cuenta de los años. Así Kroeber nos da un caso concreto ...: "El indio de California no consignaba el transcurso de largos intervalos de tiempo. Nadie conocía su propia edad...". Si comenzamos la investigación de un pueblo semejante con un estudio de su cultura total, y si lo hacemos comprendiendo los conceptos que usan y las clasificaciones que comparten ... podremos ... evitarnos la estupidez de incluir en nuestros tests preguntas como la de: "¿Qué edad tiene?", que aparece en el test de Binet revisado por Stanford como ítem alternativo para la "edad mental de cinco años".

La génesis de una norma introductoria es cuidadosamente tratada por Sherif en su conocido estudio sobre la formación de un marco de referencia para el juicio de "distancia" en la percepción de un efecto autokinético no estructurado, tanto por parte de un individuo como de un grupo.

Lo que ha oscurecido la función normativa de esta clase de elementos cognoscitivos ha sido el reconocimiento universal de la operación de otra clase de elementos cognoscitivos como reglas, o principios, en la determinación de la validez. Los elementos cognoscitivos que han conquistado el *status* de reglas o principios explícitos han variado con las épocas y con los intereses de indagaciones específicas.

Pero la disputa que sostiene la sociología del conocimiento sobre esta situación no se refiere a la selección de determinados elementos cognoscitivos como reglas o principios. Lo que ocurre es que el creciente refinamiento de las ciencias especiales con relación a su formalizada legislación de la indagación sigue manteniendo un carácter provincial. Efectivamente, ha habido muy poco tratamiento refinado de esa clase de elementos cognoscitivos que vuelven significativos los innumerables "hechos" de la experiencia científica y del sentido común, hechos cuya validez no suele ser cuestionada por los intereses especiales de una determinada indagación o por una situación crucial no científica. La delicada flor del positivismo escrupuloso está insoportablemente enclavada en un realismo estéril y acrítico correspondiente a grandes áreas de la definición científica y del sentido común. Todos los elementos cognoscitivos, y no solo aquellos que circunstancialmente logran captar nuestra atención, son normas de ordenamiento de nuestra experiencia.

La sociología del conocimiento se ocupa de someter al análisis sociohistórico los diversos tipos de normas que intervienen en la construcción del conocimiento objetivamente válido; la norma regulativa, o direccional, que establece los criterios de tipos concretos de fenómenos y los requerimientos que entraña su verificación; la norma de procedimiento, que establece para ciertos modos de indagación los métodos generales de indagación, de medición, de corroboración, y demás; la norma introductoria, que suministra el reconocimiento de aquello que fue objeto de la experiencia como estructura significativa; la norma de objetividad, que legisla para todas las ciencias especiales los principios generales de la discriminación precisa del objeto de interés.

Un esquema normativo tiene, para la sociología del conocimiento, la doble ventaja de exigir una explicación de la situación que genera la norma y de reclamar también una explicación acerca de la función cognoscitiva de la norma misma. Efectivamente, el concepto de norma (desprovisto de todo trascendentalismo) entraña las nociones de conformidad con un estado de cosas que requiere control, y legislación de un tipo específico de ordenamiento. El orden, como función cognoscitiva característica, solo es considerado por este esquema como significativo con relación a la forma en que se responde a la pregunta: "¿Orden para qué, en respuesta a qué?". El objetivo de la sociología del conocimiento es el análisis sistemático de los tipos de acuerdo con los cuales el ordenamiento cognoscitivo responde visiblemente a lo social, tal como quede establecido por la clase de normas cognoscitivas de que se trate.

El concepto de legislación normativa arroja luz sobre la tenacidad del absolutismo mantenido por aquellos que se oponen a este último avance naturalista, la sociología del conocimiento. Por más divergentes que hayan sido las distintas formulaciones del absolutismo, su base lógica la constituye el significativo argumento de que el relativismo entraña la paradoja lógica de relativizar sus propios argumentos, a menos que se tomen medidas absolutas para legitimizar sus concepciones. De este modo las diversas restricciones solapadas que se imponen al análisis sociológico del conocimiento por obra de los personajes inesperadamente asociados entre sí que indicamos más arriba, marcan los límites del absoluto que, según ellos, es esencial para la integridad lógica del conocimiento. Algunos principios, dicen, deben mantenerse independientes de la relativización social si es que quiere evitarse tener que volver permanentemente sobre sus correlatos.

Mientras no se comprenda decididamente el núcleo de sensatez que hay en el fondo lógico de esta objeción, toda defensa de la sociología del conocimiento será insostenible. En su lugar, no puede hacerse ninguna otra defensa adecuada sobre bases distintas. Sin embargo, una respuesta tan poco feliz es la que intenta C. Wright Mills en un artículo valiente con el que sale en defensa de la sociología del conocimiento. Su argumento (en este punto de controversia) está destinado de antemano al fracaso, porque no puede enfrentar con éxito la única objeción sensata y la única exigencia justa de que es capaz la oposición. En efecto, respondiendo a sus demandas de un absoluto del cual el relativismo social pudiera depender lógicamente, el Dr. Mills hace el imperdonable ofrecimiento de una probabilidad:

Estos argumentos antirrelacionistas ... suponen la existencia de una verdad absoluta que no guarda ninguna relación con la indagación y solo son significativos desde un punto de vista absolutista. Las imputaciones del sociólogo del conocimiento podrán ponerse a prueba, por ejemplo, con relación al modelo de verificación generalizado por Peirce y Dewey.

Así, serán ciertas o no, de acuerdo con este modelo. Reconociendo que este patrón no es una garantía *absoluta*, parecería ser el más adecuado con que contamos en este momento.

No está dentro de los propósitos de esta discusión sacar provecho de los encantos del dilema. El concepto de la función normativa de los elementos cognoscitivos ofrece el fundamento lógico absoluto exigido por el relativismo social. La función absoluta de la norma hace posible la compatibilidad de un absoluto lógico y de una relativización sociológica completa, irrestricta. En efecto, el ordenamiento de la experiencia es absoluto desde el punto de vista de las personas que se ocupan de establecer dicho orden. Esto es cierto independientemente de si el ordenamiento se establece solo por medio de normas introductorias o, en forma más segura, con referencia a normas apropiadas de validez. Esto vale también en el caso de reconocimiento consciente de que la norma empleada no puede ofrecer más que la probabilidad —relativa a la información con que se cuenta— de la afirmación que se aventura, ya que la reglamentación de los significados, procedimientos y verificaciones es considerada absoluta en el establecimiento de cualquier juicio de probabilidad. Esto se sostiene aún, no obstante el carácter dinámico del pensamiento, ya que ningún grado de conciencia de la fertilidad de la imaginación científica o del aumento de precisión puede desafiar el absolutismo de la norma cognoscitiva específica necesaria para captar el significado de una situación dada. La función normativa de *cualquier elemento cognoscitivo* constituye un absoluto funcional.

La exigencia de un absoluto proviene del corazón mismo de la situación cognoscitiva. Este arreglo no resultará aceptable para quienes consideran que la norma, así como su función y sus consecuencias, son necesariamente no naturalistas y no susceptibles, por su carácter intrínseco, de análisis científico. Pero desde el punto de vista de esta discusión, la cuestión lógica entre la promoción naturalista de la sociología del conocimiento y sus detractores absolutistas ha sido resuelta mediante la identificación de un absoluto cognoscitivo interno.

Este enfoque de un absoluto cognoscitivo interno, que consiste en la función normativa de todos los elementos cognoscitivos, facilita la explicación de la sensibilidad social del ordenamiento que ellos instituyen. Y la independencia de la norma no corre ningún peligro por el hecho de ser accesible al análisis sociológico, ya que la independencia que esta discusión ha establecido es una independencia funcional, y no un irreductible analítico.

Queda en pie la tarea de determinar el criterio de valor cognoscitivo para las propias normas cognoscitivas. El problema debe articularse, y por lo tanto limitarse, con arreglo a las conclusiones de la discusión precedente. El criterio de valor cognoscitivo debe ser tal que tome en cuenta los distintos tipos de exigencias a las que responden determinadas nor-

mas. Los propósitos de este ensayo han limitado los tipos de exigencias que pesan sobre la norma cognoscitiva a tres: el establecimiento de una estructura dentro de la segmentación histórica e institucional de la experiencia, lo que a su vez entraña, por una parte, la sensibilidad a la realidad empírica y, por otra parte (en tercer lugar), la sensibilidad al estado de cosas que prevalece en la sociedad. Cada uno de estos tipos de exigencias puede ser dividido a su vez en subtipos, y también hay muchos otros tipos posibles de exigencias, de acuerdo con los propósitos del análisis. El único criterio que parece ser a la vez lo suficientemente amplio como para abarcar esta complejidad de referencias y lo bastante familiar en los contextos metodológicos como para que parezca apropiado, es el de adecuación. La principal desventaja de este término es su asociación con el concepto limitado de las exigencias de adecuación que es característico del pragmatismo. La adecuación de una norma cognoscitiva resulta así condicional con relación al cumplimiento de muchos requisitos. Habrá de notarse que el análisis de adecuación solo se acomete con relación al aspecto de "sensibilidad" de la norma, y no a su función normativa, ya que ésta es lógica y absoluta, y no es susceptible, en tanto que es sostenida, de gradaciones, enmiendas o exigencias.

Hay dos errores de cierta importancia para los cuales tiene consecuencias esta noción de adecuación como criterio de valor cognoscitivo.

Uno de ellos es la preocupación de los detractores, expresada especialmente por von Schelting y De Gré, por la soberbia de la sociología del conocimiento cuando ofrece, o amenaza con ofrecer, "juicios de valor de veracidad" o "conceptos sociológicos de la verdad". No puede negarse que esta preocupación tiene algún asidero, señaladamente las torpes indiscreciones de la ideología y la utopía. Si alguien fuera a sostener seriamente que la verdad está determinada exclusivamente por los fenómenos sociales, caería en el ridículo, pero no en un ridículo mayor que si se aferrara a un cándido monismo desgastado por el tiempo. Los axiomas mutuamente exhaustivos de que la verdad está determinada por leyes mentales, de que la verdad está determinada por existencia independiente, de que la verdad está determinada por la sociedad, tienen sus correlatos en los tres tipos de exigencias sobre la adecuación cognoscitiva que hemos distinguido más arriba. En contraste con el monismo, un tipo de exigencia tiene más agudeza y significado, precisamente, porque su alcance no agota todos los significados posibles. De este modo, lo que suministra la clave para la comprensión de la adecuación cognoscitiva concreta es la especificidad de la interacción y ajuste de demandas separadas, mentales, existenciales y sociales. Con todo, la argumentación de la oposición no se dirige contra el monismo social, sino contra la opinión de que la verdad depende de exigencias sociales. De esta manera se traiciona la hipostatización tradicional de la función normativa y el retaceo de la ciencia positiva que ha sido examinado más arriba.

La segunda incomprensión es la crítica lógica al intento de Mannheim de establecer un grupo social particular como criterio (aunque no como determinante exclusivo) de la adecuación cognoscitiva. Pero si la adecuación de una norma cognoscitiva está condicionada en parte por su sensibilidad a exigencias sociales concretas, debe recordarse que el sociólogo del conocimiento está en condiciones, a través de su estudio histórico de la cognición, de indicar las condiciones sociales óptimas para el desarrollo de tipos específicos de interés e indagación.

En ese caso la sugerencia de Mannheim de que una *socialfreischwebende Intelligenz* ofrece una condición óptima semejante para el desarrollo contemporáneo de la teoría política, nada necesitaría cuestionar más allá de la cuestión fáctica de su propia sensatez.

Ya han sido explorados los significados de "validez" y "objetividad". Se ha demostrado también la compatibilidad de un análisis sociológico naturalista irrestricto con una función cognoscitiva absoluta. Falta aún dar una perspectiva de las contribuciones concretas de la sociología del conocimiento como ciencia especial. Y, por último, deberán hacerse algunas sugerencias con miras a la explicación de la numerosa y sorprendente oposición a la extensión naturalista de los métodos de las ciencias sociales a todo el campo del conocimiento.

Traducido por Pablo Levín

Capítulo XXIII

SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO Y FILOSOFIA DEL CONOCIMIENTO *

Jacques J. Maquet

Las relaciones entre estos dos dominios, cercanos por la naturaleza de sus respectivos objetos, dependen de la estructura de cada una de las disciplinas que a ellos se consagran, o si se prefiere, del alcance de las afirmaciones sociológicas y filosóficas a propósito del conocimiento. La clarificación de estas relaciones es, entonces, una tarea que corresponde a la crítica de la sociología y filosofía del conocimiento, es decir, a la epistemología especial de estas disciplinas. Por este camino apuntamos a una investigación que tiene por objeto determinar si el filósofo y el sociólogo del conocimiento tienen las mismas ambiciones, cuál es el género de realidad que pretenden alcanzar, y si cuando dicen, por ejemplo, que el conocimiento es una actividad práctica y no contemplativa, esta afirmación tiene el mismo sentido para ambos.

Estructura de un sistema de sociología del conocimiento

El éxito de las ciencias físico-químicas ha sido una permanente tentación para las ciencias sociales. Y todavía se sueña, a veces, con una sociología construida según el modelo de las ciencias naturales. Por otra parte, sería un error despreciar cualquier sugestión proveniente de las mismas. En primer lugar porque las ciencias naturales y las ciencias sociales tienen en común el hecho de ser ciencias, aunque el género de los hechos que investigan sea diferente. No resultará entonces sorprendente que sus métodos, o sea sus maneras de ir hacia los hechos, sean muy se-

* Jacques J. Maquet, *Sociologie de la Connaissance*, Louvain, E. Nauwelaerts, 1949.

mejantes. Además, desde el punto de vista metodológico y técnico, estas disciplinas, sobre todo las ciencias físico-químicas, han alcanzado un grado notable de elaboración. Como casi todas las ciencias positivas (por oposición a las normativas) que no suponen una mera clasificación (como la botánica, la zoología, la química en su aspecto taxonómico), la sociología del conocimiento supone tres etapas esenciales: la búsqueda de datos, la síntesis de los resultados de esta búsqueda y las teorías explicativas.

LA BÚSQUEDA DE DATOS

Se trata de poner en práctica el triple método baconiano, o sea, observación, descripción y clasificación. Sorokin y Mannheim excluyen la experimentación. No conciben cómo se podría crear en un grupo una cultura ideacional para ver si allí da resultado tal forma de ciencia. Asimismo difícilmente podrían encontrarse dos personas semejantes en todo aspecto, salvo en sus afiliaciones sociales, a fin de controlar si una tiene una visión morfológica y la otra una visión sintética de la realidad. Pero no es algo establecido que otros sistemas de sociología del conocimiento excluyan en cierta medida el empleo de la experimentación. Un ejemplo de lo que podría hacerse a este respecto se encuentra en algunas experiencias muy interesante realizadas por Sorokin y Boldyreff acerca de la influencia de la sugestión sobre la capacidad para distinguir y juzgar los valores.[1]

Ésta es la primera etapa, desde el punto de vista lógico. Precede a la teoría. Sin embargo solo se estudian los hechos *significativos*. Y el carácter significativo de un hecho no está determinado únicamente por el objeto de la sociología del conocimiento: Sorokin y Mannheim no estudian cualquier factor social. Entonces, ¿en función de qué se estima que un hecho y no otro deba ser tomado en consideración? En función de las relaciones esperadas, es decir, en función de ciertos lazos que se supone existen entre tales y cuales hechos. Poco importa el origen de esta idea. Puede ser obtenida por medio de un trabajo imaginativo sobre lo que John Dewey llamó la situación problemática. O bien por un análisis del problema,

[1] Se anuncia a un grupo de sujetos que van a escuchar dos variaciones sobre un mismo tema musical y que, según la opinión de los expertos, la primera variación es superior a la segunda. Se les pide que presten atención y que digan luego si están de acuerdo con los críticos y por qué. Entonces se hace escuchar dos veces exactamente el mismo disco. Esta experiencia hecha con 1.484 personas muestra que el 96 % del auditorio encuentra las grabaciones diferentes, y que solo un 15,9 % manifiesta su desacuerdo con la opinión de los expertos. Ésta es una experiencia que corresponde a la psicología; pero mediante la comparación de resultados obtenidos en grupos de individuos de *status* social diferente, se podrían sacar varias conclusiones significativas desde el punto de vista de la sociología del conocimiento. *Cf.* P. SOROKIN y J. W. BOLDYREFF, "An experimental study of the Valuation of people", *Amer. J. of Sociology*, marzo 1932, págs. 720-32.

como piensa el profesor Northrop. Puede ser una especie de intuición que en un momento parece ordenar todo un conjunto de hechos hasta entonces confusos. Tal parece haber sido el caso de Sorokin. O también puede tratarse de la modificación de una antigua teoría, como la adaptación del marxismo por Mannheim. O bien la línea filosófica seguida por un autor puede sugerirle cierta idea. Nosotros hemos notado esa relación armónica en Mannheim y Sorokin. Cualquiera sea el origen de la idea, ella orienta la búsqueda de datos. Esto es claramente visible en el caso de Sorokin. Si no hubiese tenido presentes, en el momento de escribir, los tres tipos culturales, no hubiera investigado nunca las corrientes de pensamiento tal como lo hizo.

Ahora bien, ¿qué diferencia hay entre esta "idea" y la hipótesis directriz que se deduce de la teoría? La diferencia reside en el hecho de que esta "idea" es más vaga y tiene un fundamento menos seguro que la hipótesis. El hecho de que la idea nueva rara vez dé cuenta de todos los hechos, no detiene al innovador. La aparente independencia de las ciencias cuantitativas con respecto a las variables de Mannheim ha debido presentarse como una seria objeción a su idea del valor activista del conocimiento. Más tarde Mannheim ha hecho de este caso una excepción. Asimismo, la concepción corriente según la cual las etapas más antiguas de civilización son ideacionales, no ha impedido a Sorokin buscar culturas ideacionales en etapas posteriores de la misma corriente de civilización. Luego, explicará que las fases primitivas no siempre son ideacionales. Hay, pues, un período sensorialista que se extiende desde los siglos XII a IX a. C. hasta los orígenes del mundo griego.

Si la "idea" es buena, será de cualquier modo una primera aproximación a la hipótesis o a la teoría misma.

Resultados de la búsqueda

Los resultados se sintetizarán en forma general. El detalle importante lo constituye el hecho de que esta formulación general no sobrepase el alcance de los resultados obtenidos en este sentido: si las búsquedas positivas han mostrado que en todos los casos examinados las ideas políticas correspondían a las afiliaciones sociales de los pensadores, no es posible formular esos resultados de la siguiente forma: "el conocimiento está condicionado existencialmente". Hay sin embargo otro género de interpretación que se emplea con legitimidad en las ciencias físico-químicas. Es aquel que no trasciende los límites de la inducción científica. Cuando en un determinado número de casos ha sido comprobada una determinada relación, se concluye que ella se verificará en todos los demás casos que presenten iguales características, si se mantienen constantes todas las otras condiciones. ¿Se podría decir que la correspondencia entre afilia-

ciones sociales y doctrinas políticas se verificará siempre? Si así fuera, la síntesis de los resultados de las búsquedas aportaría sin duda un nuevo conocimiento; es más que la simple suma de los resultados alcanzados.

Antes, el valor de la inducción científica era justificado más o menos de la manera siguiente. Una observación del tipo "el agua hierve a cien grados" expresa, se decía, una propiedad necesaria de la naturaleza interna del agua. En consecuencia, una vez que se ha logrado en un caso, manifestación de la esencia de una cosa, se supone que se encontrará necesariamente en todos los demás casos.

Después que en las ciencias físico-químicas se hubo abandonado la expresión en términos de naturaleza y esencias, se trató de justificar la inducción de otra manera.

En la actualidad, su valor se apoya generalmente en la noción de probabilidad. El principio de esta idea es que entre dos hechos hay siempre una relación de probabilidad mensurable. Ha sido comprobado un gran número de veces que el fenómeno B seguía al fenómeno A. Sobre la base de tales observaciones se puede medir exactamente el coeficiente de correlación que hay entre A y B, como así también el margen máximo de error. Si el coeficiente de correlación es igual a la unidad y el margen de error es mínimo, se puede afirmar que en el futuro, si todas las demás circunstancias se mantienen iguales, el fenómeno A seguirá al B. Para obtener una ley inducida que sea válida, es necesario que el error marginal se reduzca a un porcentaje mínimo, para que en la práctica se lo pueda despreciar. Es indispensable, entonces, no solo haber aislado a B y haber hecho variar a A para observar en qué medida sus cambios afectan a B, sino también que todo esto haya sido repetido un considerable número de veces.

De aquí se sigue que, desde el punto de vista de la intuición, las ciencias de observación están en una situación menos favorable que las ciencias experimentales. Como no les es posible repetir artificialmente ciertas condiciones para ver si la relación es constante, estas ciencias están obligadas a remontarse al pasado. Ahora bien, la historia rara vez proporciona las condiciones requeridas en un número de casos lo bastante grande como para comprobar una relación.

Decimos "rara vez" porque hay una considerable diferencia de grado entre una relación como la siguiente: "un período sensorialista es seguido por un período ideacional y no-idealístico", y otra como: "un individuo ideacional es eternalista". En el primer caso, la secuencia "período sensorialista - período ideacional" ha sido verificada en dos momentos históricos (en la tradición greco-romana y en la occidental); la segunda relación (ser ideacional y eternalista a la vez) puede ser comprobada millares de veces. No se puede privar *a priori* a las ciencias de observación, del beneficio de la inducción científica; de cualquier manera, ésta podrá aplicarse con una frecuencia mucho menor que en las ciencias

naturales. La relación establecida por las investigaciones de Mannheim, por ejemplo, parece no haber sido controlada un número suficiente de veces como para que pueda ser aplicada la generalización por inducción. La fórmula de las relaciones entre productos mentales y premisas culturales ha sido observada por Sorokin en un número incomparablemente mayor de casos. No obstante ello, no nos atreveríamos a decir que la fórmula sintética de los resultados, dada su complejidad, expresa una regularidad asegurada para el futuro. Solo de este modo las síntesis de los resultados de las investigaciones garantizan una repetición en el porvenir, en la medida en que el número de las observaciones concordantes sea elevado. Se considera, al menos, que las variables de la sociología del conocimiento son muy semejantes a las de la física. Por otra parte, sabemos que aquellas variables tienen una significación y son susceptibles de relaciones lógicamente congruentes. Esto, por lo general, no ocurre en el caso de las variables físico-químicas. Hay entonces otra base posible para la previsibilidad, que no carece de semejanzas con las naturalezas y las esencias de la antigua física. Tomemos un ejemplo. Cuando he comprobado por medio de la historia que los pensadores ideacionales son generalmente eternalistas, espero que los pensadores ideacionales futuros (o no estudiados todavía) lo sean también, no solo porque he confirmado esta regularidad en un gran número de casos, sino porque además considero que ideacionalismo y eternalismo están ligados desde el punto de vista lógico.

¿Puede decirse que esta base lógica (idealismo implica eternalismo) permite hacer una inducción real: afirmar que siempre ideacionalismo y eternalismo estarán ligados? No lo creemos así. En efecto, sabemos que el establecimiento de relaciones lógicas entre dos fenómenos no garantiza una relación de hecho. Porque es posible que aquello que parezca una secuencia lógica muy clara para nuestro espíritu no lo sea para espíritus que hayan recibido una herencia intelectual distinta de la nuestra;[2] lo más probable es que no se descubra una relación lógica necesaria. Son posibles varias relaciones. Solamente la observación permitirá decir en qué sentido ha tenido lugar la relación de hecho.

Nos parece, entonces, que casi todas las relaciones entre producciones mentales y factores sociales, tal como se expresan en los resultados de las investigaciones, no pueden dar lugar a verdaderas inducciones que permitan afirmar que, "si todas las demás circunstancias se mantienen cons-

[2] Si decimos que la verdadera realidad, puesto que es suprasensible, es eterna, admitimos implícitamente (a) que suprasensible equivale a inmaterial; (b) que los seres inmateriales no cesarán jamás de existir, puesto que no tienen en sí un principio de corrupción. ¿Podemos acaso afirmar que, en una cultura donde el dualismo cuerpo-espíritu no se halle tan enraizado como en la nuestra, se derivaría tan fácilmente el eternalismo del idealismo?

tantes", la relación se verificará siempre. En efecto, ninguno de los dos fundamentos posibles de la inducción es demasiado sólido. Por una parte, el número de casos examinados —y las dificultades para aislar las variables— impiden alcanzar una alta probabilidad. Por lo demás, como rara vez el lazo lógico existente es necesario, no garantiza que las cosas ocurran de tal o cual manera. Además, la condición indispensable para la aplicación de una ley científica, a saber, la identidad de las circunstancias, no se cumplirá casi nunca.

Agreguemos en seguida que el lazo de hecho y el lazo lógico se refuerzan considerablemente, hasta el punto de hacer posible un alto grado de certidumbre moral con respecto a los acontecimientos futuros.

Pero una previsión de este tipo, aun siendo la más sólida posible, no es una ley científica.

La formulación sintética de los resultados de las observaciones en sociología del conocimiento es, pues, en la mayor parte de los casos, una suma de conocimientos adquiridos, expresados de una manera cómoda, antes que un saber nuevo.

Teoría explicativa

Una teoría en sociología, como en la mayoría de las otras disciplinas científicas, es una construcción del espíritu que explica la síntesis de los resultados observados postulando un principio del que estos últimos pueden ser deducidos a título de consecuencias. Por otra parte, sirve de principio director a indagaciones posteriores. Estas dos funciones de la teoría constituyen esencialmente un mismo proceso intelectual: establecer un principio y extraer de él las consecuencias; mostrar luego que esas consecuencias se han cumplido ya en los materiales conocidos (función explicativa) y probar por medio de nuevas indagaciones que las cosas que pueden observarse suceden también de esa manera. La expresión "construcción del espíritu" no posee aquí ningún sentido peyorativo. Solo significa que la teoría no es una mera generalización de resultados empíricos. Una totalización como la que acabamos de ver, no agregaría nada a lo ya sabido y no tendría ningún carácter explicativo. En la teoría, el espíritu va más allá de una pura generalización. Porque si el principio explicativo sugiere otras investigaciones, es porque no se limita a los resultados obtenidos.

La teoría es indispensable al dinamismo de la ciencia

Un sociólogo puede no ocuparse de explicar los resultados obtenidos en sus investigaciones y contentarse con mostrar que entre tales y cuales

fenómenos existe tal relación, sin preguntarse el porqué. Pero si a este respecto la teoría no es indispensable, lo es desde el punto de vista del progreso de la ciencia.

Hemos visto, en efecto, que no es posible aventurarse en la indagación de los hechos sin "anticipar su naturaleza", como decía T. H. Huxley. Basta pensar en la casi infinita multiplicidad de los productos mentales por una parte y de los factores sociales por otra, para convencerse de que estos imperios no pueden ser abordados con el espíritu libre de presuposiciones y la intención de dejarse guiar únicamente por los hechos. Hay demasiados guías...

No cabe duda que es arriesgado prejuzgar acerca del tipo de relaciones que se quiere encontrar. Se creerá con demasiada rapidez haber descubierto lo que se busca, permaneciendo ciego al resto. Con seguridad son pocos los investigadores que no sucumben en cierto grado a estas tentaciones. Pero, fuera de los posibles remedios para esos riesgos —como por ejemplo la preocupación por los hechos, el control ejercido por los especialistas y la multiplicidad de las hipótesis—, no hay elección posible. Para obtener una respuesta de los hechos, es preciso plantearles una pregunta. Ahora bien, esta anticipación de la naturaleza de lo que se busca se puede hacer de dos maneras: 1º) teniendo una idea más o menos precisa, más o menos intuitiva, de las relaciones existentes —según se piensa— en los hechos que uno se propone estudiar. Es lo que hemos descrito a propósito del primer estadio de la sociología. Se trata de una "idea" muy imperfecta, pero la única posible en este momento. 2º) Por el medio que proporciona la teoría para orientarse con respecto a los hechos.

Para comprender bien este medio, es importante distinguir con niticiencias físico-químicas, estos dos términos no tienen un significado muy preciso y que —a veces— se aplica la palabra teoría a un concepto y su dez entre "teoría" e "hipótesis". El profesor Conant señala que, en las explicación. De este modo, se llamará teoría, a la vez, a la expresión que Boyle daba a la capacidad de compresión del aire, que él había descubierto (hay un resorte en el aire), y a los diferentes esquemas conceptuales por los que se buscaba explicarlo (partículas que poseen la cualidad de elasticidad, etc.).

A causa de la ambigüedad de esos términos, el profesor Conant prefiere no utilizarlos. No obstante, como estos dos aspectos importantes del desarrollo intelectual deben ser distinguidos, dado que no es fácil encontrar nuevos vocablos, creemos poder conservar esos dos términos precisándolos de la siguiente forma, que pensamos es la más común. La teoría es el principio cuyas consecuencias son las hipótesis. Así la teoría de Mannheim es el principio del conocimiento activista. De este princi-

pio se pueden extraer numerosas consecuencias o hipótesis. Una de ellas es que las ideas políticas corresponden a la afiliación social. Esta hipótesis ha sido confirmada por las investigaciones positivas que se han efectuado, pero no es la única. Por su parte, la teoría de Sorokin se compone de tres principios: el de cambio inmanente, el de congruencia lógica, y el de verdad parcial. La relación de congruencia lógica que establece entre las premisas de cultura y las producciones mentales es una de las hipótesis que se pueden extraer de esos principios.

Esto nos muestra la diferencia que hay entre la "anticipación de la naturaleza", resultado de una intuición vaga, y la que resulta de una hipótesis.

El proceso intelectual es, entonces, el siguiente. Cuando se desea precisar las relaciones que existen entre sociedad y conocimiento, se estudian determinados hechos considerados significativos, en función de cierta idea más o menos intuitiva y poco precisa. Los resultados se sintetizan bajo una forma general que expresará a menudo la idea original un poco modificada y precisada. En seguida se buscará una explicación de los resultados obtenidos, estableciendo un principio teórico del que se puede deducir un determinado número de consecuencias o hipótesis. Una de ellas será la síntesis de los resultados positivos que de esta manera resultan. Las demás serán las hipótesis que guiarán ulteriores indagaciones. Es notable la superioridad de las hipótesis sobre las intuiciones. Si se apoyan en un principio bien definido, serán en general más precisas y tendrán fundamentos más firmes puesto que algunas de las consecuencias lógicas de ese principio han sido ya confirmadas por los hechos.

Si, a su vez, esas nuevas hipótesis son corroboradas, la sociología del conocimiento se constituirá poco a poco en torno de algunas grandes teorías que tendrán un papel tan central como el que la mecánica newtoniana, la teoría atómica y la teoría de la relatividad han tenido y tienen en la física moderna.

Selectividad de la teoría en las ciencias sociales

Una teoría es indispensable. Pero todas las teorías no tienen igual valor. La elección de una teoría es una tarea muy importante. Los resultados obtenidos serán muy diferentes según la teoría que se adopte. En efecto, ella orientará de inmediato la atención del investigador, no solo hacia un determinado género de relaciones, sino también hacia una cierta categoría de hechos.

Así, por ejemplo, la teoría de Sorokin lo lleva a tomar en especial consideración, entre las producciones mentales, las corrientes filosóficas

y el aspecto fundamental de las construcciones científicas. Mannheim, por el contrario, concentra su atención en las doctrinas políticas.

Esta selectividad en la elección de los hechos diferencia notablemente la teoría en la *Wissenssoziologie* de la teoría en las ciencias físico-químicas; parece otorgarle aún mayor importancia en nuestro dominio. En las ciencias físico-químicas hay determinados hechos bien precisos que se trata de explicar. Para retomar un ejemplo del Dr. Conant, los físicos anteriores a Lavoisier explicaban la combustión por la teoría del flogisto. Lavoisier y sus sucesores, por la función del oxígeno. Todos examinaban exactamente los mismos hechos: que ciertas "tierras" producen metales cuando son quemadas con carbón de leña. Las dos teorías que hemos examinado en la *Wissenssoziologie* poseen, por el contrario, un considerable poder selectivo sobre los hechos. Supongamos que se desea determinar cómo la sociedad influía sobre el conocimiento de la Francia del siglo XIX. Si se adopta la teoría de Mannheim, se examinarán muy probablemente dos categorías de hechos: la estructura social y las ideas políticas. Si se acepta la de Sorokin, se considerarán ante todo las corrientes filosóficas francesas en sus relaciones con las premisas culturales; aunque no se descuiden por entero los hechos sobre los que Mannheim centra su atención, se los tendrá por secundarios. Es evidente que la elección de una teoría puede acarrear consecuencias más graves en sociología que en las ciencias físico-químicas.

Esta gran selectividad de la teoría en nuestra disciplina obedece, sin duda, a dos razones. En primer lugar, los hechos experimentados están en general circunscriptos con mayor precisión que los hechos simplemente observados. Además no se ha explorado todavía en forma exhaustiva el dominio de la joven sociología del conocimiento. De allí que no hayan cristalizado todavía problemas netamente definidos.

Tales son las tres etapas de un sistema de sociología del conocimiento. A cada una de ellas corresponde un método específico y diferentes criterios de validez, lo que demuestra que la distinción no es arbitraria. Al nivel de la investigación positiva, es necesario ante todo contar con técnicas que permitan interpretar los hechos sin deformarlos: análisis cualitativos o cuantitativos. En cuanto a la formulación de los resultados, éstos deben estar expresados en una síntesis que no sobrepase indebidamente el alcance de los mismos. Para terminar, se ha de poder deducir lógicamente de la explicación una serie de consecuencias, una de las cuales será la síntesis de los resultados.

Veamos cómo, esquemáticamente, se presentan a este respecto los dos sistemas que hemos estudiado.

Investigaciones positivas	*Síntesis de los resultados (hipótesis confirmada)*	*Teoría*
Mannheim: Monografías sobre las corrientes políticas en Alemania en el siglo XIX.	Congruencia lógica entre ideas políticas y afiliaciones de clase.	El conocimiento es activista. Competencia entre las clases.
Sorokin: Estudio cualitativo y cuantitativo de las corrientes del pensamiento a través de 25 siglos.	Correspondencia entre corrientes de pensamiento y premisas de cultura.	Principio de verdad parcial, de congruencia lógica y de cambio inmanente.

La filosofía del conocimiento

La epistemología y la gnoseología no tienen límites claramente definidos. El principio de distinción concierne al objeto y al método de estas disciplinas. La epistemología se ocupa del valor del conocimiento y trata de resolver ese problema a través de un método crítico. La gnoseología se propone determinar la naturaleza del saber, situándolo en la estructura ontológica de lo real. Por una parte se pregunta en qué medida el conocimiento (o tal tipo de conocimiento) realiza su meta ideal; por otra parte se cuestiona el tipo ideal mismo en función de un sistema filosófico total.

Esta distinción puede parecer demasiado tajante. Ocurre que en los hechos se pasa fácilmente de un dominio a otro. Nuestros dos autores se plantean un problema epistemológico, pero lo resuelven, al menos parcialmente, en función de su ontología. Por filosofía del conocimiento entendemos especialmente la gnoseología, pero también la epistemología, por cuanto se confunde con aquélla tomando sus métodos.

Considerar una cosa o una actividad desde un punto de vista filosófico, significa ponerla en relación con aquello que se considera la realidad auténtica. Toda filosofía tiende a dar una explicación de la estructura de lo real. En consecuencia, deberá dar cuenta de los diversos aspectos de la experiencia humana en términos de su concepción de la realidad. Así, por ejemplo, lo que en el lenguaje corriente se llama *materia inanimada,* podrá ser interpretado como una solidificación del impulso vital decaído en función de la filosofía bergsoniana, como un "estadio inferior del ser" por Santo Tomás de Aquino, como idéntica al ser para J. P. Sartre, como el principio del mal para los maniqueos, etc. En una filosofía elaborada como la de la tradición escolástica, para dar cuenta de los cambios en las realidades materiales en función de las concepciones aristotélicas del movi-

miento, se elaborarán teorías tan complicadas como la de la composición *bylemórfica* (materia primera y forma sustancial).

Esto vale también para el conocimiento. Al menos en un grupo civilizado, el lenguaje común distingue generalmente un cierto orden de actividades diferentes de otras, llamado *conocimiento*. El filósofo debe preguntarse cuál es la significación de ese fenómeno en función de su concepción de lo real. Es decir que su propósito será determinar lo que el conocimiento es, no en el plano psicológico y fenoménico, sino en el ontológico y nouménico. Si considera que no hay un plano nouménico, ubicará no obstante aquello que es llamado "conocimiento" de acuerdo con lo que considera real.

Y naturalmente, de esa ubicación que expresa la naturaleza del conocimiento se deducirán determinadas consecuencias acerca del fin de esa actividad (como por ejemplo: una participación en el ser de los otros; una contemplación de las ideas puras; un medio de adaptarse prácticamente a las situaciones, etc.), acerca del ideal al que puede aspirar y por lo tanto acerca de lo que puede ser la verdad.

El método empleado será con frecuencia una mezcla de descripciones empíricas y de deducciones lógicas a partir de los principios fundamentales del sistema filosófico en cuestión. Pero será este segundo enfoque el que se impondrá con mayor frecuencia, mientras que la experiencia servirá más bien de confirmación. Se dirá: "Siendo tal la naturaleza profunda del hombre y de la realidad, se concluye que el hombre debe poseer una determinada actividad que corresponde a lo que vulgarmente se denomina «conocimiento» y que tiene tal fin. Esto es confirmado por algunos hechos que se explican perfectamente de acuerdo a nuestra concepción del conocimiento, o que la exigen".

Naturalmente, habrá diferencias entre los diversos sistemas filosóficos. Unos tenderán más hacia el empirismo, otros hacia el apriorismo. Pero al parecer, el criterio definitivo para todos será la congruencia lógica con lo que consideran las concepciones fundamentales de su filosofía, mientras que el acuerdo con la experiencia será secundario. Por otra parte, como esas concepciones filosóficas acerca de la naturaleza y del valor del conocimiento no serán empíricamente controlables en forma directa, es normal que la prueba sea en tales casos ante todo la armonía con los principios filosóficos antes que con la experiencia.

Una filosofía del conocimiento se caracteriza primero, entonces, por el plano en el que se mueve: trata de alcanzar la naturaleza profunda del conocimiento, la significación de esta actividad en términos de estructura ontológica de lo real y no de descripción psicológica o fenomenal. Además le es propio cierto método de prueba: principalmente se trata de la deducción a partir de los principios generales del sistema filosófico involucrado.

Esquemáticamente, su elaboración requiere las siguientes etapas. *Punto de partida:* los principios del sistema filosófico concernientes a la naturaleza del hombre y de la realidad, ya sea que esos principios estén enraizados en una profunda experiencia de lo real, en una privilegiada intuición del ser (en los existencialistas cristianos), o bien de la contingencia (Sartre y los existencialistas ateos). Aquí no vamos a ocuparnos de la razón de sus postulados y leyes; consideramos estos principios filosóficos como dados. La segunda etapa tratará de mostrar que tal o cual concepción de la naturaleza del fenómeno que en nuestra experiencia llamamos conocimiento, puede ser deducida de los principios metafísicos o al menos mantiene con éstos una relación muy armónica.

Y una tercera etapa, de menor importancia, señalará que los hechos o mejor dicho algunos hechos observados sugieren o implican esta interpretación.

Notemos una vez más que nuestros dos autores apenas explicitan sus concepciones metafísicas, y no pretenden en modo alguno efectuar deducciones rigurosas. No obstante, como ya ha sido mostrado claramente, hay un acuerdo —por no decir más— entre punto de partida (filosofía del conocimiento) y confirmación por los hechos.

Podríamos mostrarlo esquemáticamente de la siguiente manera:

Punto de partida metafísico:	*Concepción filosófica del conocimiento:*	*Confirmación por los hechos:*
Mannheim: La realidad es devenir dialéctico no trascendental.	El conocimiento no es una actividad teórica, sino práctica.	Las doctrinas políticas no expresan una realidad objetiva, sino que traducen las afiliaciones sociales del pensador.
Sorokin: La realidad es multiplicidad infinita.	El conocimiento es una actividad teórica que alcanza en forma inadecuada lo real. Sin embargo, los tres sistemas de conocimiento alcanzan parcialmente la realidad científica.	Los tres sistemas de verdad (ligados a las tres premisas de cultura) han subsistido durante largo tiempo y se repiten.

Relaciones entre la sociología del conocimiento y la filosofía del conocimiento

El examen que acabamos de hacer con respecto a estas dos disciplinas ha mostrado nítidamente las diferencias existentes entre ambas. Por una

parte, el objeto es determinar con la mayor precisión posible el alcance de la influencia de los factores sociales sobre las ideas; por otra parte, definir la naturaleza y el valor de nuestra actividad cognoscitiva. Por un lado se trata del nivel de la ciencia positiva que se ocupa de establecer relaciones entre fenómenos observables; por el otro, de la filosofía que trata de situar el conocimiento en la estructura de la realidad auténtica.

No obstante, los cuadros que se encuentran al final de las dos secciones precedentes muestran un parecido asombroso. El contenido de la columna "Teoría" en el resumen de la *Wissenssoziologie* reaparece en parte en la columna "Concepción filosófica del conocimiento" correspondiente al esquema de la filosofía del conocimiento. Esto se aplica también para las columnas de "confirmación de los hechos" y "síntesis de los resultados". Esto sugiere que, al menos para Sorokin y Mannheim, las dos disciplinas se superponen parcialmente y en cierta medida se continúan. ¿Cómo es posible, entonces, que sean tan diferentes sus objetos y sus niveles de realidad?

Cuando fueron examinadas las teorías explicativas, se dijo que debían ser principios de los cuales pudiera deducirse, a título de una consecuencia, la síntesis de las investigaciones. Este principio explicativo tiene entonces sentido por sí mismo. Es posible que sea una proposición matemática o química o mecánica o psicológica u ontológica. De hecho, el género de datos que se consideran y la formulación de los resultados de las observaciones limitan las posibilidades. Aun cuando estos hechos fueran expresados por una fórmula matemática, evidentemente tampoco podrían ser deducidos de un principio matemático. Así como un principio químico no podría nunca explicar más que combinaciones químicas.

En la *Wissenssoziologie* existente hasta el presente, las generalizaciones parecen no admitir más principios explicativos que los lógicos, psicológicos, culturales, o filosóficos. De hecho nosotros hemos encontrado esas diversas especies de principios. El principio de límite de Sorokin y su principio dialéctico de cambio inmanente son lógicos (al menos este último) en cierta medida; la tendencia del espíritu humano a la estabilidad y, en Mannheim, la lucha por el poder político y económico, son más bien de origen psicológico. Nuestra interpretación de Mannheim en función de tipos culturales de personalidad da una idea de lo que podría ser una teoría "culturológica". Por último el "conocimiento activista" y el "principio de las tres verdades" expresan la naturaleza profunda y el valor del conocimiento humano.

Tal es la razón por la cual, en los sistemas que acabamos de examinar, se puede pasar fácilmente de la sociología a la filosofía. El punto de encuentro de ambas se sitúa en la explicación científica, cuando ésta es susceptible de encerrar un sentido filosófico.

¿Debe necesariamente existir tal "puente" en la *Wissenssoziologie?* No lo parece. Si ciertas relaciones entre factores sociales y productos men-

tales se tradujeran matemáticamente, el principio de explicación podría ser matemático. En ese caso ya no habría un pasaje hacia la filosofía del conocimiento. Lo mismo ocurriría si los principios explicativos fueran puramente psicológicos. En este caso, sin embargo, sería posible pasar a la filosofía a causa de la estrecha relación que une la psicología a la naturaleza filosófica del hombre.

Recordemos que ciertas ciencias como la física, que anteriormente abarcaban principios de explicación susceptibles de tener sentido filosófico, habiéndose desarrollado matemáticamente, han perdido ese puente que lleva a la filosofía de la naturaleza. Éste es un punto donde, por otra parte, dichas ciencias se distinguen con nitidez de las ciencias sociales.

Cuando tal puente existe, ¿hay una continuidad perfecta? ¿Se puede pensar que las dos disciplinas se hallan tan unidas como lo indica el siguiente esquema?

a) Principios filosóficos concernientes a la naturaleza de lo real y del hombre.
b) Concepción filosófica del conocimiento que puede ser deducida de *a)* y de la cual puede deducirse *c)*.
c) Síntesis de las indagaciones, que es una consecuencia de *b)*, confirmada por *d)*.
d) Búsqueda de los datos.

Hemos visto que los sistemas de los autores tratados tienden a adaptarse a este esquema. En efecto, ambos piensan que los resultados positivos implican una filosofía del conocimiento.

Éste es el esquema para Mannheim:

a) Ontología del devenir dialéctico y no trascendental.
b) El conocimiento es activista; relacionismo.
c) Las ideas políticas corresponden a afiliaciones de clases.
d) Investigaciones monográficas.

Para Sorokin:

a) La realidad auténtica es una infinita multiplicidad.
b) Integracionismo (las tres verdades).
c) Las corrientes de pensamiento lógicamente congruentes con las premisas de la cultura presentan recurrencias.
d) Observaciones cuantitativas y cualitativas de las corrientes de pensamiento a lo largo de veinticinco siglos.

Para que tal continuidad fuera admisible, sería necesario que cada una de las etapas tuviera exactamente el mismo alcance comenzando por cualquiera de los extremos, es decir, partiendo de principios filosóficos o de hechos observados.

Nosotros hemos visto que ello no ocurre. La etapa "punto de encuentro", si cabe llamarla así, es *b)*. Aun cuando su *contenido* permanezca idéntico al considerarlo como explicación de las investigaciones *(c)* o como consecuencia de principios filosóficos *(a)*, su fin y por consiguiente sus

criterios de validez no son los mismos. En cuanto teoría, *(b)* pertenece al orden del "como si", en tanto que como filosofía, *(b)* es una expresión no-hipotética de lo real. Para que *(b)* sea una teoría satisfactoria, solo es necesario que se puedan deducir de ella los resultados de la observación *(c)* y otras hipótesis. Para que *(b)* sea una filosofía satisfactoria, es necesario que exprese la realidad, lo que normalmente se comprobará por su grado de concordancia con los principios ontológicos del sistema *(a)*.

Esta insistencia sobre la posible distinción entre los dos valores de una misma afirmación no puede ser exagerada. Sin embargo, si no hay entre ambos ninguna relación, ello no deriva de su posible falta de coincidencia.

En primer lugar, es posible que los hechos supongan una sola explicación. Si esa explicación es de orden ontológico, estaremos en presencia de una forma de razonamiento usualmente empleada por los filósofos occidentales: la inferencia, que consiste en tomar un hecho y remontarse a sus condiciones necesarias. Aquellos que no cuestionan la correspondencia de los principios fundamentales de la lógica tradicional con la estructura de lo real, deben admitir que tal explicación no solamente es buena, sino filosóficamente verdadera.

Pero las inferencias necesarias son raras. Y lo son especialmente en las disciplinas que, como la sociología del conocimiento, trabajan con hechos muy particularizados.

Dejemos también de lado este caso poco frecuente, si acaso alguna vez se presenta. Pero cuando una buena teoría es también una filosofía verdadera, ¿lo es por puro azar?

Parece que no. De hecho es difícilmente admisible que la verdadera naturaleza de las cosas, del conocimiento por ejemplo, no tenga influencia discernible sobre las manifestaciones empíricas de las cosas. Afirmar esto equivaldría a decir: "Las cosas son fundamentalmente así. De donde se sigue que su comportamiento, para ser conforme a su naturaleza, debería ser tal. Solo que de hecho hay iguales posibilidades de que sea distinto".

Así por ejemplo, la regularidad y la previsibilidad de la acción humana es una objeción válida contra el filósofo que sostiene que los hombres son libres. Asimismo, si en la actividad humana no descubrimos más que un conocimiento práctico adaptado a fines inmediatos, tenemos el derecho de pedirle al filósofo que afirma el carácter teórico de nuestro conocimiento que nos explique esta oposición.

Es lo que nosotros hemos llamado el principio de conformidad probable. Si en filosofía se sostiene que el hombre está determinado en su acción, y si, empíricamente, se puede observar que las acciones de los hombres están determinadas, no hay nada que aclarar. Si por el contrario, se proclama que el hombre es libre, pero si la manera en que los hombres actúan en la realidad puede deducirse más fácilmente a partir de una posición determinista, el filósofo debe explicar esta diferencia.

Ésta es la situación que hemos encontrado en nuestros dos autores. Sus filosofías y sus explicaciones científicas forman un todo coherente. No criticamos sus principios filosóficos. Pero hemos tratado de ver si era posible adoptar esos principios como explicaciones, sin admitirlos como filosofías. Era necesario explicar, en virtud de esta regla de conveniencia, cómo era posible esa aparente contradicción.

En el caso de Mannheim, se mostró que la actividad de los agentes humanos se originaba en ciertos tipos psicológicos (constituidos por la cultura de su época) y no en su naturaleza metafísica; que los hechos estudiados por Mannheim se ubicaban exactamente en una época y en un país donde la cultura conducía a los hombres a servirse del conocimiento para fines prácticos antes que teóricos.

En Sorokin, la distinción entre dos planos de adaptación —al medio ambiente material y a la naturaleza de la realidad— nos ha permitido mostrar cómo es posible admitir el integracionismo como explicación y rechazarlo como filosofía.

Resumen de las relaciones entre la sociología y la filosofía del conocimiento

1) Estas disciplinas son diferentes en sus fines, sus métodos y los planos de realidad en que se mueven.

2) No obstante, el principio explicativo utilizado en la sociología del conocimiento, aunque no sea el único tipo de principio posible, proporciona un lazo de unión: la explicación científica tiene sentido como filosofía.

3) Dos principios actúan para regular estas relaciones:
   - *a*. La función y los criterios de validez de una teoría científica y de un principio filosófico son diferentes.
   - *b*. Lo fenomenal se manifiesta en armonía con lo noumenal.

4) De donde derivan las siguientes aplicaciones:
   - *a*. Si el lazo entre la síntesis de los resultados y su explicación es necesario, la explicación, dado que es buena, es una filosofía verdadera.
   - *b*. En los otros casos, es posible que una explicación científica válida no sea un principio filosóficamente válido. Pero tal situación es paradojal y debe ser explicada.

5) De este principio de conformidad se desprenden dos corolarios:
   - *a*. El sociólogo del conocimiento que busca un principio de explicación real hará bien en inspirarse en una filosofía que le parezca válida, ya que normalmente una "filosofía verdadera" será una teoría fecunda. El último criterio resta por otra parte valor explicativo a la teoría. Lo que significa que el sociólogo no elegirá como hipótesis una proposición filosóficamente vá-

lida porque sea verdadera, sino porque su verdad es el índice de su probable fecundidad.

b. El filósofo del conocimiento estará atento a la función de hipótesis científica que puede desempeñar su concepción de la naturaleza del conocimiento. Si su concepción es al mismo tiempo una hipótesis científica fecunda, ello no será la prueba de su verdad, sino un índice de buen augurio. Por el contrario, si se revela como una mala explicación científica, no se podrá decir que "los hechos contradicen su filosofía", sino simplemente que los hechos invitan al filósofo a reexaminarla críticamente.

Epistemología y sociología del conocimiento

Cualquiera sea la concepción filosófica que uno se haga del conocimiento y de su finalidad, siempre habrá lugar para el estudio de los alcances, ya sea del conocimiento en general, ya de los diversos tipos de conocimiento (epistemología general y epistemología especial). El epistemólogo tratará de determinar en qué medida el ideal que el conocimiento ambiciona realizar es accesible a los procedimientos que el sujeto cognoscente tiene a su disposición en las circunstancias presentes, y en qué medida ese ideal es realizado en concreto. A este respecto, una medida de la influencia de los factores sociales sobre los productos mentales será de primera importancia. Si el conocimiento pretende ser objetivo, para el espistemólogo será esencial saber que las doctrinas políticas están fuertemente determinadas por las afiliaciones sociales o que las categorías fundamentales de la lógica dependen de las premisas culturales. Deberá preguntarse entonces si ese condicionamiento no impide alcanzar la objetividad en esa materia, o mejor, cuál es el género de objetividad que se puede alcanzar en tales condiciones, etc.

En este sentido cabe decir que los resultados de la sociología del conocimiento constituirán uno de los aportes más útiles a la epistemología.

Traducido por Martha Nepomneschi

CAPÍTULO XXIV

LO SINGULAR Y LO GENERAL: HACIA UNA FILOSOFIA DE LA SOCIOLOGIA *

KURT H. WOLFF

1. FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

El término "filosofía de la ciencia" se utiliza aquí para referirse al estudio de los enfoques y metodologías de las ciencias. Por "enfoque" *(approach)* se entiende la totalidad de las *presuposiciones* de una ciencia dada (o un conjunto de ciencias o un producto científico); para ser más precisos, tanto las presuposiciones filosóficas como las científicas —esto es, las categorías, los postulados y las premisas como *condiciones*— y las presuposiciones "existenciales" (orgánicas, geográficas, socio-culturales). Por "metodología" se entiende la *estructura intelectual-emocional* de una ciencia dada, es decir, sus categorías, postulados y premisas como *características,* así como sus conceptos, métodos y técnicas. Además, propugno la comprensión de una ciencia dada (o un conjunto de ciencias o un producto científico) mediante el estudio de su enfoque y de su metodología. Finalmente, sugiero que es imposible lograr una comprensión cabal de uno de estos aspectos sin el estudio del otro. Más específicamente, propongo considerar una ciencia particular (o conjunto de ciencias, por ejemplo, las "ciencias sociales", o un producto científico) como algo dado, e interpre-

* KURT H. WOLFF, "The Unique and the General: Toward a Philosophy of Sociology", *Philosophy of Science*, vol. 15, Nº 3, julio 1948. Un primer bosquejo de este trabajo fue presentado a principios de 1947 en un seminario sobre Metodología de la Ciencia, organizado en la Ohio State University por el Dr. Virgil G. Hinshaw, Jr., con quien estoy en deuda por numerosas consideraciones estimulantes y esclarecedoras. La revisión de este ensayo (y su incorporación a una futura monografía, *Cf.* nota 41) fue posible gracias a una subvención de The Viking Fund, Inc., a la que deseo agradecer aquí.

tar su estructura intelectual o metodología ("interpretación inmanente"),[1] para estudiar finalmente sus presuposiciones o enfoque subyacente ("interpretación trascendente").

2. Dos concepciones de la sociolgía: ciencia natural o ciencia humana

Existen, y desde hace ya algún tiempo, dos concepciones de la sociología. Una de ellas clasifica a la sociología entre las ciencias naturales. La otra sostiene que el hecho de que la sociología —junto con la psicología social, la antropología cultural, la ciencia política, la economía y quizás la historia— sea una ciencia social, tiene importantes consecuencias metodológicas.[2] La diferencia entre ambas concepciones no radica en la técnica de investigación (como parte de la metodología), sino más bien en el enfoque. En particular, la diferencia radica en que cada una de ellas basa su metodología en una premisa diferente respecto de la naturaleza de la sociología (y por ende, considera que su metodología es algo distinto de las técnicas de investigación). En realidad el único rasgo común a ambas concepciones es, precisamente, la convicción de que la investigación sociológica debe efectuarse con métodos científicos. Pero qué investigaciones deben realizarse; por qué; cuál es la naturaleza de la sociología —éstas y otras muchas preguntas reciben respuestas diferentes por parte de cada una de estas concepciones y sus escuelas.

Sería arriesgado y engañoso encerrar en fórmulas siquiera los rasgos salientes de los enfoques de ambas concepciones. Esto es, sin embargo, lo que debemos intentar si deseamos llevar adelante el análisis. El único motivo que nos impulsa a presentar una clasificación tan simplificada es el de hacer posible dicho análisis. Sin olvidar esta limitación, describimos ambas concepciones de la siguiente manera:

A. La *concepción naturalista* postula que la sociología puede y debe estudiar su objeto tal como otras ciencias naturales estudian otras partes de la naturaleza que constituyen *su* objeto. Cualquiera sea la forma en que se lo defina —con relaciones sociales, procesos sociales, interacción social, relaciones o procesos de grupo y otras similares—, el objeto existe independientemente del sociólogo, es exterior a él, y su tarea se limita a descubrirlo, estudiarlo, y conocerlo.[3] De tal modo, quizás el supuesto más notable de este enfoque, del que derivan al parecer todos sus demás supuestos así como sus principios metodológicos, es el axioma según el cual el objeto de

[1] (30:545). (Los números entre paréntesis se refieren a los ítems numerados de la bibliografía. La segunda cifra se refiere al número de las páginas.)

[2] Para una buena y reciente exposición de los contrastes entre ambas concepciones, véase (17) y (34).

[3] *Cf.* (29:177a).

la sociología, en tanto es "natural" o parte de la "naturaleza", está dado, y en forma igual para todos los investigadores. Éste es, precisamente, el supuesto que la otra concepción de la sociología *no* comparte, sino que lo remplaza por otro muy distinto.

B. El segundo enfoque podría denominarse *concepción humana* o de las *ciencias humanas.* Su postulado puede formularse diciendo que el objeto de la sociología está dado solo en cuanto emerge en el proceso de la comprensión, proceso que, según esta concepción, nunca es ni puede ser completado, tanto desde el punto de vista individual como histórico. Así, pues, el enfoque humano no acentúa el objeto ni su carácter de cosa dada (correlato del objeto en la metodología de la ciencia), sino que más bien destaca al investigador como agente y a su investigación como acción, como acción creadora.

La pregunta metodológica fundamental del enfoque humano es, por lo tanto, averiguar cómo es posible investigar los aspectos oscuros del hombre y de su vida en comunidad.

El enfoque humano se muestra reticente, por ahora, en determinar el área a la cual debe limitarse el objeto de la sociología; siente que dicha área no ha sido aún lo bastante ejemplificada en la teoría y en la investigación y ni siquiera lo bastante articulada como para esbozar una clasificación de las ciencias sociales proporcionada a ella, es decir, que sea adecuadamente independiente de las clasificaciones históricas tradicionales. Tal reticencia no está reñida con el hecho de que la concepción humana de la sociología no habría podido surgir, ni sentir el tipo de reticencia a que hemos aludido, sin el desarrollo previo de la ciencia social y natural, que ha estimulado la aparición de la sociología. Para ser más precisos: no habría posibilidad de reaccionar contra la concepción naturalista de la sociología, si esta concepción no existiese.[4]

En el enfoque naturalista,[5] el papel del método científico es cardinal;

[4] La pretensión (así como la ejemplificación) de alguna especie de concepción "humana" de la sociología es bien conocida: data de la controversia alemana *Naturwissenschaften* vs. *Geisteswissenschaften.* Evidentemente, el enfoque "ciencia natural" está relacionado con el primero; y el enfoque humano, con el segundo. De hecho, el término "estudios humanos" es una traducción (de H. A. Hodges), que adoptamos aquí, de *Geisteswissenschaften,* particularmente como lo utiliza Dilthey. (*Cf.* 13:157.) Además, parecen existir pruebas de una considerable aproximación al enfoque humano, por un lado, en el trabajo teórico de Znaniecki (véanse especialmente 33, 34 y 35) y de algunos otros sociólogos norteamericanos contemporáneos, en especial T. Parsons y R. M. MacIver y, por otro lado, en cierta literatura antropológica reciente. (Para algunas referencias, véase 29:176a, nota 2.)

[5] Se observará que he utilizado "enfoque" allí donde antes usé "concepción" o "posición". "Enfoque", en concordancia con la definición dada al principio de este trabajo, es una forma abreviada de "enfoque característico de la concepción o posición ("ciencia natural" o humana) de la sociología".

en el enfoque humano, se lo da por sentado. Como se ha dicho a guisa de broma, el primero se interesa por un perfeccionamiento de las técnicas y procedimientos científicos a expensas del interés humano, mientras que el segundo, si bien aborda cuestiones significativas, es incapaz de verificarlas. O bien: el primero acumula un conocimiento cada vez mayor sobre asuntos cada vez más insignificantes, mientras que el segundo sabe cada vez menos acerca de cada vez más, etc. Con todo, y a pesar de la diferencia en la concepción misma de la ciencia y del método científico que distingue a las dos posiciones, debe señalarse que el enfoque humano, si bien no ha desarrollado un método científico, se esfuerza por hacerlo; que, en cuanto a la creatividad, es decir, en cuanto a la percepción de problemas y al hallazgo de métodos para resolverlos, así como en la amplitud de sus intereses —y por ende, en su función para el desarrollo del estudio del hombre— es más científico que el enfoque naturalista. Así, pues, tiene por lo menos igual derecho que éste a proclamarse científico, sobre todo en la medida en que el carácter científico expresa un proceso de secularización y una actitud secular crecientes.

Por lo tanto, es erróneo sostener, como hacen algunos autores, que toda otra concepción —y específicamente el enfoque humano— no es científica o que lo es en menor grado que la concepción naturalista. Por otro lado, es cierto que muchos de los precursores del enfoque humano, por ejemplo Dilthey, así como un gran sector de las "humanidades", en particular el relativo a la interpretación (por ejemplo, la crítica literaria), padecen de una falta de método riguroso y sistemático en comparación con gran parte de las ciencias naturales. Pero opino que no se trata de algo inevitable. Me inclino más bien a considerar que ello nos incita a elaborar métodos más científicos en los estudios humanos (tanto en las ciencias sociales como en las humanidades) antes que a abstenernos de investigar problemas que, al menos para algunos, son importantes por la única razón de que aún no hemos desarrollado métodos científicos para abordarlos.

Así, pues, ambas concepciones de la sociología poseen carácter científico. Con todo, los problemas a que se aplican técnicas de investigación idénticas o similares, y el papel de esos problemas en el enfoque general varían con el enfoque mismo: éste co-determina, por lo menos, la selección de problemas. Y la concepción diferencial del carácter y el método científicos constituyen un elemento dentro de cada enfoque.

En lo relativo a esa concepción diferencial solo puedo hacer observaciones fragmentarias. Confío, sin embargo, en que tales observaciones arrojarán alguna luz, y que, a su vez, la recibirán en lo relativo a los análisis que ya se han hecho sobre los dos enfoques de sociología. Cabe observar, asimismo, que en la Sección 4 examinaremos ejemplos ilustrativos del análisis parcial que intentaré realizar ahora.

No será necesario presentar una definición de la ciencia; para nuestros fines, las concepciones corrientes resultan adecuadas. Antes bien, debemos destacar aquel aspecto de la ciencia que el enfoque humano acentúa. Creo

que este aspecto ha sido indebidamente descuidado, pero quizás conduzca, subsanado ese inconveniente, a una sociología menos unilateral y, por ende, más fructífera y económica que la actual. Dicho aspecto, que podría denominarse "ecuación humana",[6] se refiere a la exigencia constante de permanecer consciente de la relación entre la actividad científica y la experiencia espontánea y, en consecuencia, a la inclusión de esa conciencia en la definición del científico.[7] Estoy convencido de que incluir esa conciencia en la definición del *sociólogo* no solo es útil, sino también necesario. Tal creencia se funda en una concepción del hombre que atribuye más importancia que la que da la sociología norteamericana a sus cualidades irracionales y creadoras y, por lo tanto, inagotables.[8] Ve al hombre, de acuerdo con Cassirer,[9] como un animal creado de símbolos y mitos, o, con Durkheim,[10] como un animal creador de ideales, tanto desde el punto de vista ético como cognoscitivo. En la civilización occidental, esa noción del hombre ha constituido el fundamento para la actividad artística, religiosa y filosófica con mayor frecuencia y carácter más típico que para la científica. Con todo, considero que incorporarlo a su enfoque significa para el científico un desafío, tal como la incorporación de la ciencia y del método científico al estudio de los esfuerzos creadores del hombre —artísticos, religiosos, filosóficos (y científicos), etc.— constituye un desafío para sus disciplinas tradicionales, en particular las humanidades.

El análisis de algunos ejemplos relativos a cuestiones que hasta ahora casi no se han estudiado desde el punto de vista sociológico o, en general, científico, servirá para completar este bosquejo general de la concepción humana de la sociología. Pues dicho análisis habrá de sugerir la forma en que la sociología podría estudiar tres fenómenos de ese tipo que poseen importancia dentro de la concepción del hombre que hemos descrito, que ilustran el concepto de la ecuación humana de la ciencia y que, hasta ahora, han sido del dominio exclusivo de las humanidades. Los tres fenómenos elegidos son el estudio de lo único, del "significado de la historia" y de la experiencia estética. Comenzaré con una descripción de lo único (Sección 3), luego consideraré su estudio, y, por fin, más específicamente aunque en forma mucho más somera, abordaré la cuestión relativa a la sociología del "significado de la historia" y de la experiencia estética (Sección 4).

[6] Como paralelo de la "ecuación cultural" pertinente al estudio específico de las culturas. (*Cf.* 29:177a.)

[7] No es necesario analizar aquí si es útil o no incluir esta percepción en la definición del científico natural. Una respuesta afirmativa, aunque modificada, parecería ser la adecuada en este caso.

[8] En el sentido del supuesto de que es imposible definir definitivamente al hombre.

[9] *Cf.* (4) y (5). Véase, asimismo, mi reseña del segundo, *American Sociological Review, 12,* 372 - 373, junio 1947.

[10] *Cf.* (9, especialmente 139-140).

3. Lo "único"

La concepción humana de la sociología propugnada y desarrollada en este trabajo concuerda con el conocido principio científico según el cual la ciencia apunta a establecer uniformidades, ya sea con el propósito explícito de comprender la estructura del universo, o bien para hacer predicciones, o ambas cosas a la vez. La concepción humana de la ciencia, sin embargo, propugna una preocupación científica mayor que la habitual por lo único, a fin de enriquecer el material que permitirá establecer hipótesis y, eventualmente, uniformidades.

Luego de anticipar este énfasis de la concepción humana, es necesario explicarlo, es decir, definir o por lo menos circunscribir lo "único". En primer lugar lo "único" *no* es un concepto lógico u ontológico. Desde el punto de vista lógico, o no existe nada único en cuanto todo es, en cierto sentido, homogéneo a todo lo demás, o bien no hay otra cosa que "únicos" *(uniques)*, en la medida en que nada es homogéneo en todos los sentidos o idéntico a nada si no a sí mismo. Por ende, lógicamente hablando, el mejor sinónimo de "único" es "singular", pero "singular" *no* es el referente de "único" tal como se lo emplea aquí. Y, desde un punto de vista ontológico, "único" solo tiene sentido con referencia a algo que de hecho es —sobre la base de alguna concepción de la naturaleza del ser— único, es decir, notable en una forma particular con respecto a la realidad o a los valores. Este uso del término apunta a un marco de referencia que está fuera del alcance de este trabajo.

En segundo lugar, si bien "único" no constituye un concepto lógico ni ontológico, es, positivamente considerado, un concepto psicológico (teleológico, creativo). Más específicamente, lo único pertenece al proceso de la comprensión. (Ver más adelante.) En tercer lugar, lo único es sugerido por términos tales como "empatía", "intuición", "percepción", "aprehensión", "captación", "unión mística", "trance", "identificación", "amor", (evidentemente "a primera vista"), "visión", "inspiración", "destello", "revelación", y otros similares. Todos esos términos se refieren a experiencias que para quien las sufre se caracterizan, desde un punto de vista cognoscitivo,[11] por una súbita incorporación "pasivo-creadora" de elementos que él

[11] Si son de algún modo cognitivamente pertinentes para quien las experimenta. Por lo menos, dichas experiencias no son meramente cognitivas, sino que involucran también afecto y volición. Sin embargo, este punto no es importante en el contexto actual, pues, por el momento, nos preocupa desarrollar la pertinencia de lo único con respecto al proceso de la comprensión. Si bien ésta involucra también otros elementos, aparte de los cognitivos, aquí (como ocurre por lo común) se la considera como un proceso significativamente *cognitivo*. No discutiremos en el presente trabajo la participación de elementos afectivos y conativos en la comprensión, pero volveremos sobre el asunto una vez más al considerar las categorías (al examinar el relativismo cultural [Sección 5]).

considera importantes, a su "universo de razonamiento". Ello no significa sugerir que alguno de estos términos sea sinónimo de "comprensión". Antes bien, la comprensión se concibe aquí como un proceso que se extiende entre dos extremos de completo desconocimiento y completa identificación respecto del objeto, por lo cual éste se modifica a través del proceso de su comprensión y, en ese sentido, constituye el tema o lo dado de la comprensión.[12]

En cuarto lugar, la comprensión más completa se da entre los dos extremos indicados; y ello también es válido para la comprensión científica. La comprensión científica puede definirse con mayor exactitud como el proceso en que la identificación con lo único está compensada por la comunicabilidad verificable. Si la balanza se inclina en favor de la identificación, disminuye la posibilidad de verificar e incluso de comunicar (como ocurre de manera característica con los estudios realizados en las humanidades); si se inclina en favor de la comunicabilidad verificable, se resiente la captación de lo único (como, por ejemplo, en muchos estudios efectuados por sociólogos positivistas). La comprensión máxima, sinónimo de "comprensión científica", es, pues, el resultado de la combinación de una sensibilidad para lo único con la formación científica. Pero, ¿a qué se refieren "captación de lo único" y "sensibilidad para lo único"?

Es aquí donde las experiencias de "empatías", "intuición", etc., acuden en apoyo de nuestro argumento. La concepción humana propone que sus discípulos consideren ciertos tópicos posibles de comprensión como "únicos",[13] abordándolos, real o tipológicamente (una cuestión que depende de la conformación psicológica del científico), a través de las experiencias que hemos enumerado. Es decir, todo estudioso elige tópicos posibles de comprensión de acuerdo con su personalidad y la cultura en que vive. Si se trata de un científico, su cultura incluye su formación científica. Y ésta es particularmente significativa para su actividad científica, de la cual la selección de un tópico de comprensión y de un enfoque para ese tópico constituyen elementos. Así, pues, la concepción humana propugna más específicamente que el científico considere esos posibles tópicos de comprensión como "únicos", respecto de los cuales cabe dudar de que el desarrollo metodológico de su disciplina los haya reducido de manera satisfactoria a meros encuentros de uniformidades,[14] sin dejar de hacer explícitas las razones de sus dudas. Con todo, es necesario limitar incluso este aserto. Pues, si como sostienen Pareto[15] y muchos otros, entre los que nos incluimos, la ciencia solo puede preocuparse por la aproxima-

[12] Que lo único sea el predicado del objeto de la comprensión o de quien comprende es una cuestión ontológica que no corresponde aquí, en la medida en que lo único, como se ha señalado en el primer ejemplo, constituye un concepto psicológico.

[13] Obsérvese la invitación a *considerarlos* como únicos, con lo cual lo único queda como un concepto psicológico, es decir, no como ontológico.

[14] *Cf.* (22: párrafo 99).

[15] *Ibid.*, párrafo 106.

ción sucesiva a la realidad (una proposición ontológica), el grado de aproximación que se considera satisfactorio en un momento dado está determinado no solo por el desarrollo de las técnicas o la metodología científicas, sino también por factores extracientíficos, tales como los intereses intelectuales del estudioso y de su "época". Por ende, el planteo previo afecta toda la personalidad del científico; de cualquier manera, en las ciencias sociales es aún más difícil que en las ciencias naturales disponer de criterios objetivos que permitan al científico justificar su defensa de la comprensión de ciertos tópicos como "únicos". A pesar de ello, tiene otras guías además de sus "sentimientos", como demostraremos a continuación y volveremos a considerar más adelante al referirnos al método de la actitud central. Creo que, en la etapa actual del desarrollo de la sociología, tres de esos tópicos posibles —o más bien, complejos de tópicos— son: la cultura, la personalidad y los productos intelectuales. En la sección siguiente, presentaré un bosquejo de su estudio como "únicos", a fin de justificar mi duda, es decir, para sugerir la superioridad de su estudio como "únicos" frente a otros posibles enfoques. Para ilustrar el estudio de lo único, tomaremos como ejemplos la cultura, la personalidad y los productos intelectuales. Y aplicaremos luego el método sugerido a dos tópicos más específicos: el "significado de la historia" y la experiencia estética.

En quinto lugar se plantea la cuestión relativa a qué debe considerarse único. El alcance de este trabajo solo permite sugerir una respuesta a ese interrogante, sugestión ya implícita en el párrafo anterior. En la medida en que "único" es un concepto psicológico, no todo puede considerarse —por razones psicológicas— como tal: nadie puede vivir sin rutina. Más aún, lo que debe considerarse único depende de la personalidad y de la cultura general y científica del estudioso. Podemos afirmar ahora que lo único surge cuando el estudioso (por razones que éste debe tratar de descubrir y explicar) deja de dar su metodología por sentada y comienza a dudar de su enfoque.

Tal actitud de duda mayor que la común ilustra el carácter científico más grande, en el sentido de la mayor secularización que se ha establecido como característica de la concepción humana. Para usar una metáfora, cuando el estudioso considera lo único, se despoja en lo posible de su ropaje científico y cultural, a fin de "exponerse" a su "objeto". (No puede dejarlo todo de lado en cuanto es un ser humano que, por definición, posee cultura.) O bien, para utilizar los términos de Alfred Weber, percibe el carácter "civilizacional" de sus finalidades rutinarias y penetra en la esfera de la "cultura".[16]

La introducción del concepto de lo único surge, pues, como un llamado

[16] *Cf.*, por ejemplo, (28: especialmente págs. 31-47); asimismo, (20) y (18:272-281). Debe observarse que este uso de los conceptos de Weber como metáforas no implica acuerdo ni desacuerdo con la concepción subyacente a ellos.

a una mayor autoconciencia y un mayor escepticismo o secularización por parte del científico. Y el propósito de ese llamado es, como se anticipó, enriquecer el material que permitirá establecer hipótesis en cuanto a sus uniformidades. Y cabe agregar que la concepción humana puede conducir a la eliminación de errores, tanto fácticos como metodológicos. La forma de lograrlos, es decir, qué hace el científico después de "emerger" de lo único, o cómo lo estudia, es lo que veremos a continuación.

Es posible aclarar aún más la naturaleza de lo único contrastándola con el concepto lógico (antes que psicológico) del "tipo ideal". (Esto es especialmente útil con referencia a las consideraciones sobre la cultura que se harán en la sección siguiente.) Al hablar del "tipo de sociedad abstracta racionalista" de Pareto, Talcott Parsons [17] escribe:

> ...se comprende claramente que "integración", en este sentido completo, se aplica solo a la sociedad abstracta; en este sentido, como en otros, se trata de un caso límite. Por cierto que ni Pareto ni el autor desean significar que las sociedades concretas están en general, o siquiera de manera aproximada, perfectamente integradas en tal sentido, o que por lo común la mayoría de sus miembros son conscientes de que existe algún sistema de metas comunes. Pero que dicho sistema sea explícito o implícito, que la integración esté próxima o lejana, no afecta la importancia teórica de esta tesis, así como el hecho de que las plumas caigan lenta e irregularmente tampoco afecta la importancia de la ley que gobierna la caída de los cuerpos en el vacío. Un ejemplo concreto relativamente emparentado con las condiciones experimentales de la tesis es el de los calvinistas de Ginebra en la época de Calvino, de los cuales podría decirse que perseguían el fin común de establecer el Reino de Dios sobre la Tierra.

Aquí, pues, como en *Gemeinschaft und Gesellschaft* [18] de Tönnies, como en la concepción del "tipo ideal" de Max Weber,[19] o en las sociedades *folk* y urbanas de Redfield,[20] o en las sociedades sagradas y seculares de Howard Becker,[21] tratamos con tipos ideales en el sentido de elaboraciones en cuyos términos es posible comprender los elementos de la "realidad" (en nuestro caso específico, "sociedades reales"). Todo esto es bien sabido. Pero lo que debemos señalar es que, cuando se consideran las culturas como "únicos" (como en la sección siguiente de este trabajo), ello no implica (1) que se las conciba como totalidades completamente integradas, y (2) que el método del tipo ideal no deba tenerse en cuenta en lo relativo a su aplicabilidad a dicho estudio, cuando el estudioso, siguiendo la concepción humana que aquí se propugna, se embarca en la elaboración de sus materiales. En otras palabras, el método del tipo ideal no es lógica y psicológicamente pertinente a la concepción humana y, por

[17] *Cf.* (24:247-246).
[18] *Cf.* (27).
[19] Cuyo mejor análisis breve se encontrará en (23:12-15).
[20] Véase, por ejemplo (25).
[21] Véase, por ejemplo, (2 y 3); asimismo, (1).

ende, resulta compatible con ella, en cuanto se mueve en la esfera de la metodología, mientras que la preocupación por lo único es relativa al enfoque.

4. El estudio científico de lo único; la sociología del "significado de la historia" y de la experiencia estética

Debe recordarse que nombrar constituye una fase de la comprensión y, además, que cada cultura involucra fenómenos psicológicamente irreductibles, o "únicos" nombrados, que el individuo que pertenece a ella suele dar por sentados, pero que al observador, como nos lo ha enseñado la antropología cultural, le llaman muchas veces la atención como "únicos". Incluso si tales "únicos" aparecieran en otras culturas —y en la sección siguiente nos ocuparemos de una variación de este problema— sus respectivas integraciones en culturas determinadas transformarían a esas mismas culturas en "únicos". Por lo tanto, cada cultura es única. Y, por razones similares y en un sentido similar (siempre psicológico, no ontológico) cada personalidad y cada producto intelectual es único.

Estamos ahora en condiciones de sugerir la base para una metodología del estudio científico de lo único. Creo que dicha metodología es aplicable al estudio de las culturas, las personalidades y los productos intelectuales y, quizás, al estudio de otros "únicos". De todos modos, en la discusión siguiente, "único" se referirá indistintamente a cultura, personalidad y producto intelectual.

Sugiero que es posible lograr la comprensión científica de lo único estudiando la actitud central de lo único. Es probable que este término no resulte extraño si lo único se refiere a una personalidad o incluso a un producto intelectual, pero parece por completo inapropiado si se refiere a una cultura. En tal caso, por lo tanto, quizás se prefieran términos tales como "pauta", "configuración", *"ethos"*, y otros similares que están sin duda estrechamente relacionados con la "actitud central" y que pueden remplazarla en las observaciones que siguen, si ello facilita la argumentación.

La "actitud central" se refiere, pues, a la actitud que, durante el proceso de comprensión de un único determinado se revela como capaz de tornar comprensibles todas las actitudes singulares.[22] A fin de mostrar la relación de lo único con lo general, por vía de lo comunicable —es decir, para llamar la atención sobre el proceso de comprensión en tanto éste supera los extremos de completo desconocimiento de su objeto (que es lo más corriente) y de identificación completa con él— espero se me permita utilizar mis propias afirmaciones como ejemplo. Evidentemente, sobre la base de lo dicho hasta ahora se plantea la cuestión de si "hay algo" en lo

[22] *Cf.* (32:112). Para la formulación de un grado ulterior de conciencia en la valoración de este concepto, véase *ibid.*, 112, nota 25.

que digo, si "hay algo" en el concepto de actitud central aquí propugnado. Este mismo interrogante constituye una de las maneras de introducir el proceso de comprensión —la forma más literal, pero no la única. Sea que el proceso de comprensión de este (mi) producto intelectual comience en la forma indicada o en otra, es obvio que la combinación previamente mencionada de una sensibilidad para lo único con la formación científica permite una comprensión máxima de ese producto intelectual. Y debe observarse que tanto el investigador de un producto intelectual como su autor (inmediato) enriquecen sus respectivos "universos de razonamiento" con dicho producto. Lo "enriquecen" en un sentido tanto adicionador como creador: en el primer caso, se trata de un proceso relativamente pasivo de aprendizaje; en el segundo, de un proceso relativamente activo de desarrollo.[23]

Así, pues, ¿nos proporciona el concepto de actitud central la base de una metodología para el estudio científico de culturas, personalidades y productos intelectuales? Creo que lo hace, porque combina el grado más alto de identificación con el objeto de la comprensión que es compatible con la comunicabilidad verificable. Y tal combinación, como se recordará, quedó establecida como una necesidad para la comprensión máxima.

Probablemente se aceptará que el método de la actitud central supera a los otros métodos de comprensión en términos de intimidad ("identificación") con su objeto. Pero se han de considerar con escepticismo su verificabilidad y su comunicabilidad. Y es cierto que la primera es precaria y que la segunda está limitada, quizás, a personas predispuestas a ella. Pero eso no significa una condena, pues éste no es el único rasgo de su verificabilidad, y por ende, de su comunicabilidad. Cabe afirmar que la verificabilidad y la comunicabilidad existen en la medida en que (1) el estudioso de un único, usando el método de la actitud central, percibe y hace explícitos los procesos por los cuales llega a dicha actitud, tarea que depende de su dominio de la ecuación humana de la ciencia, y (2) le es posible demostrar que su enfoque incorpora a su "universo de razonamiento" y al de su público (o "explica") *no menos,* o aún *más,* que cualquier otro enfoque, aspectos del fenómeno estudiado.

El segundo de los criterios de verificabilidad es pertinente a toda comprensión, ya sea en su forma científica o "diaria". El primero, que refleja el principio científico de inspección pública, suele remplazarse por la inspección pública del método científico pero, en concordancia con nuestras sugestiones respecto de la concepción humana de la sociología, se extiende aquí para incluir el enfoque inherente a una investigación dada, y

[23] Así, en ese ejemplo, el autor de este producto intelectual desarrolló, a partir del concepto de la actitud central, el de "actitud central típica" (32:114), etc. Para exposiciones más completas de la "actitud central" y la "actitud central típica", véase *ibid.*, 111-119, y para otros conceptos considerados útiles para el estudio de (ciertos) "únicos", *ibid.*, 119-121.

no solo su metodología. Esperamos, y de hecho opinamos que, a medida que esta concepción humana alcance un desarrollo más claro (y quizás, incluso, se formalice) será factible ubicarla, rotularla y darla por sentada, en las investigaciones futuras, y la inspección pública podrá entonces limitarse únicamente a la metodología. Pero tal situación es, por cierto, muy lejana. Con todo, cabe formularla ya como un desarrollo dentro de la ciencia.

Apliquemos ahora estas consideraciones generales, relativas al estudio de lo único, al estudio social del "significado de la historia" y la experiencia estética. Presentaremos dos tesis: *a)* El "significado de la historia" como objeto de la comprensión científica en el sentido aquí propugnado, solo puede ser una de dos cosas: un dato para la comprensión científica, a saber, el "significado de la historia" de alguien, de algún grupo, de alguna escuela o cultura, esto es, el "significado de la historia" tal como alguien lo concibe; o bien, un concepto que surge en el científico mismo, pero que, como tal, solo es científico en cuanto el investigador que desarrolla dicho concepto percibe y hace explícitos los procesos por los cuales llega a él. Como se observará, acabo de repetir uno de los dos criterios de verificabilidad y comunicabilidad (en tanto criterios del procedimiento científico) mencionados en conexión con el carácter científico del método de la actitud central. Esta repetición se explica mediante la hipótesis de que acentuar o hacer explícito ese criterio de procedimiento científico nos permite extender dicho procedimiento al estudio de fenómenos que, como se ha señalado, han sido hasta ahora del dominio exclusivo de las humanidades, o, en el mejor de los casos, de hombres profundamente interesados en la investigación de lo único, pero no tanto en la verificabilidad. Idénticas consideraciones se aplican a la experiencia estética; también ésta puede ser un objeto de la comprensión científica ya sea como un dato (la experiencia estética de alguien), o como un concepto que surge en el científico mismo. Y ya se ha dicho bastante respecto del segundo sentido en que el significado de la historia, la experiencia estética y otros "únicos" pueden convertirse en objetos de la comprensión científica, pues estas consideraciones tienen como antecedente la discusión previa sobre el estudio de lo único en general y de la actitud central en particular. Pero resta plantear una segunda tesis, relativa al significado de la historia y de la experiencia estética como datos [24] y, en particular, como datos para el estudio sociológico antes que para el científico en general.

b) En el estado actual del desarrollo científico, una comprensión máxima del significado de la historia, la experiencia estética y otros "únicos", exige su estudio desde el punto de vista sociológico. Pues, de otro modo, nuestra comprensión de estos fenómenos deja sin analizar y, por ende, sin controlar, el hecho de que son fenómenos históricos, es decir fenómenos

[24] No debe olvidarse que se convierten en datos o dados en el sentido indicado previamente.

ubicados en un tiempo y un espacio sociales específicos —hecho que conocemos o por lo menos postulamos, y que, por lo tanto, estamos obligados a incorporar a nuestro universo científico de razonamiento—. Esta tesis requiere un examen de la metodología de su estudio sociológico. Podemos generalizar e insistir en una consideración de la metodología del estudio sociológico de los productos intelectuales en general, productos intelectuales entendidos como una clase de "únicos", en otras palabras, un estudio de la metodología de lo que habitualmente se denomina "sociología del conocimiento" [25] y que quizás sería mejor denominar "sociología del comportamiento intelectual".

Se han indicado ya algunos elementos del *enfoque* de la "sociología del conocimiento": bastará recordar que dicho enfoque debe fundarse en el reconocimiento de la importancia de lo único o de la ecuación humana de la ciencia. El problema fundamental o, por lo menos, uno de los problemas fundamentales, de la *metodología* de la sociología del comportamiento intelectual es la interpretación y, más en particular, la interpretación sociológica de sus datos. Es éste un problema que ha recibido mucha atención.[26] Sin embargo, el enfoque que sugerimos aquí lo torna más complejo. Con todo, y antes de abordar esta nueva dificultad, debemos exponer brevemente la diferencia entre interpretación "inmanente" y "sociológica" [27] (esta última, como una entre las interpretaciones "trascendentes" posibles). Cabe observar que, por el momento, debemos dar por resuelta la cuestión relativa a *qué* debe interpretarse, pero se trata, en realidad, de un problema que hemos de considerar ahora, en conexión con la dificultad recién mencionada. De cualquier manera, la interpretación inmanente de un producto intelectual solo utiliza como fuente dicho producto; la interpretación trascendente emplea otras fuentes a fin de arrojar luz sobre el producto; y, más específicamente, la interpretación socio-cultural intenta explicar los resultados de la interpretación inmanente en términos socio-culturales.[28]

[25] Es bien sabido que se trata de un nombre erróneo. Véase, por ejemplo, (21:379-380).

[26] Para un buen resumen y análisis de la literatura pertinente, véase (6, cap. VII).

[27] "interpretación sociológica" se emplea aquí como sinónimo de "interpretación socio-cultural", "social" o "cultural". Las diferencias entre esos diversos tipos no son pertinentes a nuestro interés actual y, por lo tanto, no es necesario analizarlas aquí.

[28] Cf. (30:545a). En las páginas anteriores, la "interpretación inmanente" respecto más específicamente de una ciencia, se utilizó para referirse al estudio de su estructura intelectual o metodología como algo dado, y su "interpretación trascendente", para el estudio de su enfoque como algo que no está dado con su metodología, sino que es inferible ("fuera de") a su metodología. Sobre ambas formas de interpretación respecto de las pautas culturales, véase (29:179b-180a, 181b-182a). Para un deliberado intento de excluir toda interpretación trascendente (y algunos elementos de la inmanente), un intento que muestra la notable pobreza del resultado en términos de la comprensión del objeto examinado, véase (31).

La nueva dificultad se torna evidente cuando nos preguntamos por aquello que deseamos interpretar y más allá de lo cual no es posible ir sin rebasar los límites de la interpretación inmanente. A la luz de las consideraciones previas, esta cuestión resulta idéntica a la que se plantea con respecto a la forma en que algo llega a ser un dato o un planteo. La respuesta radica en el estudio empírico de los procesos mediante los cuales algo se convierte en un dato; y tal estudio se ve enormemente facilitado por el informe del científico acerca de tales procesos, informe a que está comprometido según nuestro primer criterio de verificabilidad (aplicado al método de la actitud central y al "significado de la historia" y la experiencia estética como emergentes). Así, hemos respondido a la pregunta en el nivel empírico.[29] Pero el interrogante encierra, asimismo, una implicación epistemológica que, precisamente, es la nueva dificultad que anticipáramos. Pues también debemos preguntar cómo es *posible* que algo se convierta en un dato a comprender. No es factible ni necesario tratar aquí este conocido problema que, formulado en otros términos, constituyó una de las principales preocupaciones de Kant. Pero sí cabe recordar que lo único, por definición, es incomunicable y que, por otro lado, lo hemos convertido en nuestro objeto de comprensión. Ello revela una contradicción que debemos resolver. Y precisamente esa resolución constituye el elemento epistemológico a que nos referimos antes y que pasaremos ahora a considerar. Dicho elemento puede formularse, asimismo, como el problema relativo a la posibilidad de comprensión y comunicación a pesar de la experiencia única, siendo nuestro postulado (que encierra una respuesta) que ambas son, en cierto sentido, posibles. En otras palabras, ¿qué tienen todos los seres humanos en común, a pesar de las diferencias culturales? La formulación misma de esta pregunta sugiere la imposibilidad de un relativismo cultural absoluto —epistemológico, ético y estético.

5. Sociología y relativismo cultural

Sugerimos que si la sociología y, su rama más pertinente aquí, la sociología del comportamiento intelectual aspiran a ser una disciplina que comprenda alguna otra cosa aparte de sí misma, que no sea, en otras palabras (culturalmente), solipsística, debe aceptar como hipótesis el postulado epistemológico de que la conducta intelectual-afectiva humana exhibe tanto variabilidad cultural como identidad de fundamento biológico. Los primeros investigadores de este problema tendían a acentuar en demasía uno u otro de esos componentes,[30] mientras que el consenso en la "socio-

29 Véase, asimismo, (32:114 [2].

30 Los instintivistas, Freud y los kantianos, por ejemplo, al acentuar los instintos, complejos psicológicos supuestamente universales, y categorías *a priori* del pensamiento, respectivamente, descuidaron la relatividad cultural, mientras que los "descubridores" modernos de la relatividad cultural, en especial Summer o Westermarck, no se plantearon si los hombres tenían algo en común a pesar de aquélla.

logía del conocimiento" y reciente literatura afín[31] parece apuntar en la dirección de nuestro postulado. Con todo, no se ha logrado aún, que yo sepa, una formulación completamente satisfactoria de los dos componentes.

Sin embargo, el reciente intento de Child[32] me parece muy promisorio. Child comienza por investigar si las categorías de pensamiento son universales o culturalmente relativas. Señala que es imposible aceptar sin reservas ninguna de las dos alternativas. Pues no se ha demostrado, por un lado, que las categorías sean inherentes a la naturaleza del hombre, en cuanto no se ha probado su supuesta universalidad y necesidad. Pero, por otro lado, es imposible concebir que las categorías se originen en la experiencia, porque tal postulado implica la estructuración, es decir, la categorización de la experiencia misma. Antes bien, debemos postular dos tipos de categorías "primarias", es decir, bióticas o no derivadas socialmente, y "supervinientes", es decir, sociáticas o socialmente derivadas.[33] Y, como señala Child, las categorías son formas "no de la mente, sino de todo el organismo que responde";[34] y son cognitivas, emotivas o conativas, según su "orientación" o "intención preponderante". Así:

> Las predisposiciones cognitivas son meras potencias orgánicas de respuesta, orientadas hacia el conocimiento del mundo antes que hacia algún sentimiento con respecto a él o a alguna acción sobre él.[35]

Más precisamente, y respecto del distingo entre las categorías y otros elementos del pensamiento y, por ende, respecto de la identidad universal como opuesta a la relatividad cultural en la conducta humana, Child escribe lo siguiente:

> Si bien las categorías primarias son presumiblemente invariables en esencia, los conceptos relacionados con ellas continúan, una vez formulados, desarrollándose y sufriendo formulaciones y concatenaciones teóricas. Y los correlatos conceptuales de las predisposiciones primarias reaccionan sobre aquellas predisposiciones, por lo menos, en el sentido de adquirir ellos mismos correlatos predisposicionales que se agrupan alrededor de las predisposiciones primarias originales y que, en consecuencia, afectan la aprehensión, así como la comprensión, que se produce en la esfera de las predisposiciones involucradas. Sin duda, *es en y mediante este proceso de acrecentación que las categorías primarias exhiben su naturaleza primordial.* Como ejemplo de la forma en que los conceptos de la comprensión pueden condicionar o proveer el modo en que operan las categorías primarias, consideremos el hecho de que el tiempo y el espacio pueden experimentarse de manera distinta en culturas diferentes, mientras que las formas bióticas básicas de aprehen-

[31] Véase especialmente (26); (16, cap. IV); (6, cap. III); (15) y (14).

[32] *Cf.* (7).

[33] *Cf.* (7:316-318).

[34] *Ibid.*, 323.

[35] *Ibid.*, 322.

sión son las mismas en los individuos de culturas diferentes. Pero, en cuanto los conceptos funcionan en esa forma, lo hacen como conceptos funcionalizados en categorías supervinientes. Tales categorías, la formalización *a priori* de factores que no son inherentes a los hombres como animales, son aquellas tendencias, persistentes y poderosas, a ver el mundo de una determinada manera y que, bajo ciertas circunstancias, en ciertos pueblos o ciertos grupos de gente, se han convertido en compulsiones. Al transformarse en compulsiones, se han convertido en categorías.[36]

Si bien es posible plantear diversos interrogantes con respecto a esta teoría (cuyo análisis, sin embargo, excedería el alcance de este trabajo), me parece que Child ha hecho muy difícil el mantenimiento de un relativismo epistemológico absoluto, y que, por su concepción de las categorías, ha hecho también sumamente difícil el mantenimiento de un relativismo ético y estético absoluto.

Si aceptamos, pues, el distingo de Child entre categorías primarias y supervinientes, estamos en condiciones de resolver la aparente contradicción entre la incomunicabilidad de lo único, por un lado, y lo único como objeto de comprensión, por el otro. Ahora podemos afirmar que lo "único" constituye una categoría primaria que ha sido conceptualizada y quizás funcionalizada, hasta convertirse en una categoría superviniente, sobre la base de ciertas circunstancias culturales y, más precisamente, aunque con cierta vaguedad, sobre la base de ciertos desarrollos en la filosofía y las ciencias sociales, algunos de cuyos elementos hemos mencionado en este trabajo.[37] Pero, si aceptamos esos desarrollos, ¿qué ocurre con la relación entre la epistemología y la sociología, o la sociología del comportamiento intelectual?

Para responder a esta pregunta nos convendría partir del principio postulado respecto de la perfección de los procesos que nos permitieron arribar a nuestra posición, por lo menos en el grado necesario para volver sobre nuestros pasos hasta este punto. Comenzamos por establecer un distingo entre enfoque y metodología (Sección 1). Esbozamos luego dos concepciones de la sociología, la de ciencia natural y la de estudios humanos y, para clarificar y defender la concepción humana, delimitamos una concepción de la ciencia caracterizada por lo que llamamos la ecuación humana (Sección 2). A través de dicha concepción, nos llamaron la atención algunos fenómenos —lo único, el significado de la historia y la ex-

[36] *Ibid.*, 327-328. Las primeras bastardillas son agregadas.

[37] Esta concepción de lo único no solo nos permite resolver la contradicción recién mencionada, sino que también arroja luz sobre nuestro concepto de la "comprensión", como concepto epistemológico: desde el punto de vista epistemológico, la meta de la comprensión se ve ahora como la categoría primordial de lo único por medio de sus expresiones culturalmente relativas, tales como categorías supervinientes, conceptos, actitudes, etc. Y el vehículo empírico de la comprensión sigue siendo el método de la actitud central previamente considerado.

periencia estética— los cuales, según sostuvimos, no se estudian tan científicamente como nuestra concepción del estudio científico garantizaría. Dimos una descripción general de lo único (Sección 3), e indicamos luego las líneas generales del estudio científico de los fenómenos mencionados, sugiriendo el método de la actitud central. Propusimos que se los estudiara como datos y como emergentes, y nos detuvimos en su estudio como datos, sugiriendo que se incluyera en él su investigación sociológica. Ello nos condujo a uno de los problemas fundamentales de la sociología del comportamiento intelectual, el problema de la interpretación (Sección 4). Pero la cuestión del objeto mismo de la interpretación, sea ésta inmanente o socio-cultural, nos llevó a formular la contradicción entre lo único incomunicable, por un lado, y lo único como objeto de comprensión, por el otro, y a resolver dicha contradicción con la ayuda de las observaciones de Child acerca de las categorías. Se reconoció que formular y resolver dicha contradicción constituye un problema epistemológico (Sección 5, hasta este punto). Pero, continuamos ahora, los problemas epistemológicos no son problemas sociológicos; o, de modo más general, atañen al filósofo (en particular al teórico del conocimiento o al epistemólogo), pero no al científico.

Si admitimos esto, debemos sostener [38] también que cuando el científico de la conducta aborda problemas epistemológicos, no actúa ya como científico, sino como epistemólogo. No obstante, cabe preguntar si debemos detenernos ante este reconocimiento o, más bien, considerar la discusión previa de la filosofía de la sociología como una invitación a emprender una nueva clasificación aún más radical de nuestros esfuerzos intelectuales. Esta nueva clasificación se basaría en la doble proposición, derivada de las consideraciones anteriores, de que ella requiere la articulación de la relación entre la epistemología y los esfuerzos intelectuales y, recíprocamente, la articulación de la relación entre epistemología y esfuerzos intelectuales requiere la clasificación de los segundos. No es propósito de este trabajo abordar la cuestión relativa a tales articulaciones: bastará sugerir aquí el lugar que les corresponde y su necesidad. [39]

6. Resumen: consecuencias para la práctica sociológica

En esta última sección, intentaremos señalar las consecuencias del presente trabajo para la práctica del estudio sociológico. Lo haremos me-

[38] Como lo ha hecho de manera muy explícita Virgil G. Hinshaw, Jr., véase (12) y (11).

[39] Debe observarse que las líneas de pensamiento similares a las desarrolladas con respecto a la epistemología pueden (y deben) articularse también en lo relativo a otros campos tradicionales de la filosofía, tales como lógica, metafísica, ética, estética, etc.

diante una doble aplicación de la concepción general presentada. En primer lugar, describiré un ejemplo de investigación específica que muestra cómo la concepción humana de la sociología, en particular el método de la actitud central, se aplica al estudio de una cultura. En segundo lugar, haré algunas observaciones metodológicas generales, cuyo fin primordial es eliminar posibles concepciones erróneas acerca de algunos puntos planteados en este ensayo.

a) Se ha sugerido que, en el estudio de una cultura, es más conveniente referirse al objeto de la comprensión sociológica como "pauta cultural" (o algo similar), que como "actitud central". Y si la meta del estudio es la comprensión máxima, la cultura que se examina debe concebirse como un único, incluso si el estudioso (u otros investigadores) utiliza los resultados del "estudio de la cultura como un único" en calidad de materiales que le permitirán establecer hipótesis y, eventualmente, uniformidades. Al seguir el enfoque cultural —una variante, pertinente al estudio de las culturas, del enfoque humano más general— el estudioso tiene conciencia de la ecuación cultural. Dicha conciencia lo mueve a desconfiar de un análisis de la cultura en términos de divisiones de contenido, tales como la crianza de los niños, el matrimonio, las costumbres funerarias, etc., porque teme adoptar esos elementos de su propia cultura (general y científica especial) con cierta ingenuidad, es decir, con una relativa falta de conciencia. Por lo tanto, descarta ese enfoque en favor del método de la pauta, que le parece más acorde con el estudio de la cultura como un único. [40] Las dos tareas fundamentales de cualquier estudio científico de "únicos" (1), captar lo único en el más alto grado compatible con (2) la verificabilidad y la comunicabilidad, aparecen formuladas en el estudio de una cultura como la pregunta relativa a la manera de establecer o seleccionar las pautas, que permita ofrecer una interpretación verificable de la cultura que sea superior a todas las interpretaciones competidoras. Es decir, el investigador debe presentar las pautas y sus interrelaciones de una manera tal que él y su público puedan comprender y predecir la cultura que se estudia. Los dos criterios de comprensión se han formulado en términos de la demostración del grado en que el estudioso tiene conciencia de los procesos subyacentes a su estudio, por un lado, y el grado en que su estudio puede competir con otras investigaciones, por el otro; y el criterio de predicción es el grado en que las proposiciones hechas en su estudio resultan confirmadas en el futuro. [41]

[40] En una definición inadecuada, pero suficiente para nuestro propósito actual, cabe describir las "pautas culturales" como *ciertos tipos* de uniformidades de la conducta.

[41] Para una consideración mucho más completa de la determinación empírica de las pautas culturales, véase (29). (La aplicación del criterio esbozado aquí y en el trabajo citado constituye el tópico de una monografía —en preparación— sobre la cultura de una pequeña comunidad relativamente aislada, y en su mayor parte de habla hispana, en el norte de Nuevo México.)

Como se ha sugerido ya, es evidente que podrían hacerse observaciones similares con respecto al estudio de las personalidades y de los productos intelectuales. Es igualmente obvio que aquéllas podrían incluir la investigación de cualquier tipo de conducta humana. Aceptar esto significa admitir que el presente trabajo sugiere los comienzos de una filosofía para el estudio del hombre como animal socio-cultural, enfoque que reclaman para su campo otras ciencias sociales además de la sociología. Ha sido imposible hacer aquí otra cosa que mostrar la pertinencia de esta filosofía con respecto a la sociología, utilizando ejemplos tomados de esta última y señalando los desafíos que para ella implican, en lugar de tomarlos de otras ciencias sociales y refutarlos: la sociología no está definida ni delimitada con respecto a otras disciplinas. Repitamos, pues, [42] que el próximo paso consiste en desarrollar la concepción planteada aquí, investigando si es factible emplearla como instrumento para clasificar subdivisiones del estudio del hombre y, en caso afirmativo, de qué manera. A la luz de esta concepción, ello significaría un paso hacia una mayor comprensión de nosotros mismos.

b) En esencia, este trabajo propone la aplicación del método científico a tópicos que han estado tradicionalmente fuera del dominio de la sociología, y una mayor conciencia en el tratamiento científico de los tópicos tradicionales (como se ejemplifica aquí, en particular, mediante el tópico "cultura"). Además, sugerimos varias herramientas destinadas a aplicar este criterio a la práctica de la investigación. Para evitar malentendidos, convendría concluir con unas pocas observaciones, que esperamos resultarán esclarecedoras.

En primer lugar, hemos dejado sin respuesta numerosas preguntas planteadas por la literatura metodológica, porque no son pertinentes a los argumentos aquí presentados. Una de tales preguntas es la aplicabilidad del método del tipo ideal. Entre muchas otras, cabe mencionar las siguientes: ¿cuál es la línea divisoria, en la teoría y en la investigación, entre "descripción" y "explicación"; entre estudio "ideográfico" y "nomotético"; entre "estructura" y "contenido", o "estructura" y "función"? [43]

[42] *Cf.* el final de la sección anterior de este trabajo, donde (al considerar la relación entre la filosofía, en particular la epistemología, y las ciencias de la conducta, en particular la sociología) se presentan algunas guías para tal clasificación.

[43] Existe una similitud —que no podemos analizar aquí— entre el empleo de "único", acentuado en este trapajo, y lo que Clark Maxwell llamó el método "dinámico". La siguiente cita (que debo al Dr. J. N. Spuhler, Departamento de Sociología, The Ohio State University) puede reproducirse como ejemplo de los numerosos pasajes incluidos en la literatura metodológica que requieren análisis en términos del enfoque sugerido aquí. (Este pasaje es particularmente digno de mención por el hecho de que su autor es un eminente "científico natural".) En el "método estadístico de investigar las cuestiones sociales... [las personas] se agrupan de acuerdo con alguna característica, y el número de personas

Cuanto cabe decir aquí con respecto a tales problemas es que, si bien no son pertinentes a esta discusión en tanto cuestiones metodológicas, requieren una investigación dentro del marco del enfoque presentado, que arrojará, según esperamos, cierta luz sobre ellas. Lo mismo es válido para los diversos aspectos de la relación entre lo "único" y lo "general". Con todo, en el segundo caso debe notarse que si bien lo "único" se ha definido aquí en cuanto a su *status,* tanto en el enfoque como en la metodología de la sociología, es aún necesario definir lo "general", por lo menos en una de sus diversas denotaciones y, en particular, como complemento de lo "único". Lo "general", como lo "único", es un concepto psicológico. Las cuestiones lógicas y ontológicas son tan ajenas a lo "general" como concepto dentro del enfoque de la sociología, como respecto de lo "único". Para ser más precisos, "general" se refiere a lo metodológicamente *no* cuestionado, mientras que (como señaláramos antes) lo "único" emerge exactamente en el momento en que se pone en duda la metodología. Así se torna evidente que la sociología contemporánea (como cualquier esfuerzo intelectual en cualquier época dada), está llena de "generales" (conceptualizados); así como de "áreas generales" tales como, por ejemplo, "población", "familia", "urbano", etc. Y este trabajo, lejos de propugnar el abandono de esos "generales", insta simplemente a examinar la legitimidad de sus metodologías; invita a poner en tela de juicio la división de la sociología en estas "ramas" y otras, así como la de todos nuestros esfuerzos intelectuales en general, si bien de modo más articulado.

En segundo lugar, hay que elaborar una ubicación general para la concepción de la sociología aquí propugnada. Bastará decir que la única concepción con la que tiene puntos de contacto es la de Max Weber. Con todo, es evidente que se beneficiaría enormemente con una investigación sistemática de sus similitudes y diferencias con respecto a la concepción de Weber, así como con las de Dilthey, Simmel, Znaniecki, Parsons, y varios otros antropólogos culturales recientes.

---

que constituyen el grupo se anota debajo de dicha característica. Ésta es la materia prima a partir de la cual el estadístico se esfuerza por deducir teoremas generales en sociología. Otros estudiosos de la naturaleza humana proceden según un plan diferente. Observan a los hombres individuales, determinan su historia, analizan sus motivos, y comparan sus expectativas con su conducta real. Esto podría denominarse método dinámico de estudio aplicado al hombre. *Por imperfecto que resulte en la práctica, el estudio dinámico del hombre constituye, evidentemente, el único método perfecto en principio*... Si recurrimos al método estadístico, lo hacemos confesando nuestra incapacidad para seguir los detalles de cada caso individual, y confiando en que los efectos de las causas generales, si bien muy distintos en cada individuo, han de producir un resultado promedio en toda la nación, de cuyo estudio podemos calcular el carácter y las propensiones de un ser imaginario llamado Hombre Medio". (19:219-220). Las bastardillas son agregadas.

Confiamos en que las observaciones de la última parte de este trabajo servirán para ubicarlo dentro de los complejos actuales de problemas. Este trabajo implica dos tareas claras: una consiste en resolver teóricamente los problemas presentados o mencionados en él; la otra, en llevar esos problemas tan lejos como sea posible en el campo de la investigación, y promover su aplicación a la práctica. Es con la esperanza de que la reacción a este trabajo contribuirá a solucionar una de estas tareas, o ambas, que lo presentamos en esta ocasión.

Traducido por Noemí Rosenblatt

REFERENCIAS

1 Howard Becker. Constructive Typology in the Social Sciences. En Harry Elmer Barnes, Howard Becker y Frances Bennett Becker, eds., *Contemporary Social Theory*, N. York y Londres. Appleton-Century, 1940, págs. 17-46.

2 Processes of Secularisation, An Ideal-Typical Analysis with Special Reference to Personality Change as Affected by Population Movement. *Sociological Review*, *24*:138-154, 266-286, abril, julio, octubre, 1932.

3 Robert V. Myers, Sacred and Secular Aspects of Human Association. *Sociometry*. 5:207 - 229, 355 - 370, agosto, noviembre, 1942.

4 Ernst Cassirer. *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press, 1944.

5 *Language and Myth*, N. York y Londres, Harper, 1946.

6 Arthur Child. *The Problems of the Sociology of Knowledge*, Berkeley, University of California (Unpublished Ph. D. Thesis), 1938.

7 On the Theory of the Categories. *Philosophy and Phenomenological Research*, *7*:316 - 335, diciembre, 1946.

8 Emile Durkheim. *The Elementary Forms of the Religious Life*, 1912. Traducido por Joseph Ward Swain. Londres, Allen and Unwin; N. York, Macmillan, 1915.

9 Jugementes de valeur et jugementes de réalité [1911]. Reimpreso en su *Sociologie et philosophie*, París, Alcan, 1924, págs. 117 - 42.

10 Prefacio a *Année sociologique*, vol. 2, París, Alcan, 1899.

11 Virgil G. Hinshaw, Jr., Epistemological Relativism and the Sociology of Knowledge. *Philosophy of Science*, *15*:4-10, enero, 1948.

12 The Epistemological Relevance of Mannheim's Sociology of Knowledge. *Journal of Philosophy*, *40*:57-72, febrero 4, 1943.

13 H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey: An Introduction*, N. York, Oxford University Press, 1944.

14 Thelma Z. Lavine. Naturalism and the Sociological Analysis of Knowledge. En Yervant H. Krikorian, ed., *Naturalism and the Human Spirit*, N. York, Columbia University Press, 1944, págs. 183-209.

15 Sociological Analysis of Cognitive Norms. *Journal of Philosophy*, *39*:342-356, junio 18, 1942.

16 Clarence Irving Lewis. *Mind and the World-Order*, N. York, Scribner, 1929.

17 George A. Lundberg. The Proximate Future of American Sociology: The Growth of Scientific Method. *American Journal of Sociology, 50*:502-513, mayo, 1945.

18 R. M. MacIver. *Society: A Texbook of Sociology*, N. York, Farrar y Rinehart, 1907.

19 Appendix. Clark Maxwell on Determinism and Free Will (1873). en Lawrence J. Henderson, *The Order of Nature*, Cambridge, Harvard University Press, 1917.

20 Robert K. Merton. Civilization and Culture. *Sociology and Social Research*. *21*:103-113, noviembre-diciembre, 1936.

21 The Sociology of Knowledge. En Georges Gurvitch y Wilber E. Moore, eds., *Twentieth Century Sociology*, N. York, Philosophical Library, 1945, págs. 366-405.

22 Vilfredo Pareto. *The Mind and Society*. Traducido por Andrew Bongiorno y Arthur Livingston, N. York, Harcourt, Brace, 1935 (4 vols.).

23 Talcott Parsons. Introducción a su traducción conjunta con A. M. Henderson de Max Weber. *The Theory of Social and Economic Organization*, N. York, Oxford University Press, 1947.

24 *The Structure of Social Action*, N. York y Londres, McGraw-Hill, 1937.

25 Robert Redfield. The Folk Society. *American Journal of Sociology*, 52:293 - 308, enero, 1947.

26 Alexander von Schelting. Zum Streit um die Wissenssoziologie. *Archiv. für Sozial wissenschaft und Sozialpolitik*. 57:esp. 31-32. 1929.

27 Ferdinand Tönnies. *Gemeinschaft und Gesselschaft, Abhandlung der Communismus und der Socialismus als empirischer Culturforme*. Traducido y completado por Charles P. Loomis. *Fundamental Concepts of Sociology (Gemeinschaft und Gelselschaft) por Ferdinad Tönnies*, N. York, etc.; American Book Company, 1940.

28 Alfred Weber. *Ideen zur Staats und Kultursoziologie*, Karlsruhe, Braun, 1927.

29 Kurt H. Wolff. A Methodological Note on the Empirical Establishment of Culture Patterns. *American Sociological Review*, 10:176-184, abril, 1945.

30 Kurth H. Wolff. Notes Toward a Sociocultural Interpretation of American Sociology. *American Sociological Review*, 11:545-553, octubre, 1946.

31 A Partial Analysis of Student Reactions to Presidente Roosevelt's Death. *Journal of Social Psychology*, *26*:35-53, agosto, 1947.

32 The Sociology of Knowledge: Emphasis on an Empirical Attitude. *Philosophy of Science*. *10*:104-123, abril, 1943.

33 Florian Znaniecki. *The Method of Sociology*, N. York, Farrar y Rinehart. 1934.

34 The Proximate Future of Sociology: Controversies in Doctrine and Method. *American Journal of Sociology*, 50:514-521, mayo, 1945.

35 Social Organization and Institutions. En Georges Gurvitch y Wilbert E. Moore, eds., *Twentieth Century Sociology*, N. York, Philosophical Library, 1945, págs. 172-217.

Quinta parte

ACCIÓN SOCIAL Y COMPRENSIÓN HUMANA

Capítulo XXV

EL EFECTO DE LAS FORMAS SOCIALES SOBRE LA CIENCIA SOCIAL *

J. D. Bernal

Las formas sociales, el conocimiento y las conquistas científicas, en el más amplio sentido, han estado siempre en interacción. Por una parte, el desarrollo del conocimiento hizo posible algunos cambios sociales y, por otra, el progreso social ha planteado exigencias al conocimiento, el cual ha ampliado entonces sus fronteras. La idea de que los problemas de la sociedad humana, tanto económicos como culturales, deben ser abordados en forma científica, tardó mucho en desarrollarse. Por más que es cierto que la ciencia, desde el momento en que se convirtió en una actividad consciente, ha estado en íntima conexión con la sociedad, la naturaleza de dicho vínculo sufrió con el correr del tiempo numerosas transformaciones. Con excepción de unos pocos que lo comprendieron en su momento, solo ahora empiezan a vislumbrarse todas sus implicaciones. Antes de que nada efectivo pudiera hacerse por ella, la sociedad humana debía tomar conciencia de sí misma y de su lugar en el desarrollo del universo, en una forma científica. Ésta es una conquista relativamente reciente. Pero también era necesario que la ciencia, respondiendo a las necesidades sociales, suministrara el mecanismo para lograr el control material sobre la naturaleza. Logrado esto, la comprensión de la sociedad podía convertirse en el medio que le permitiera alcanzar su más alto desarrollo.

El primer período, y en cierto modo el más importante de esta interacción, se nos oculta empecinadamente entre las sombras de la prehistoria. Todavía no sabemos prácticamente nada sobre el origen de la civilización, entendiendo por tal el complejo de conquistas agrícolas y técnicas que supone la vida de la aldea y la ciudad. No sabemos cómo surgieron por primera vez las artes vinculadas con la orfebrería, el trabajo de los metales

* J. D. Bernal, *The Freedom of Necessity*, Londres, Roughlege & Kegan Paul, 1948.

y el tejido, que se mantuvieron sin cambios sustanciales entre los años 5.000 y 1700 a.C. Pero podemos sospechar la existencia de un período de unos cien años o tal vez de un milenio, correspondiente, en cuanto a actividad práctica e intelectual, a la revolución industrial de los siglos XVIII y XIX. En un primer momento, los descubrimientos deben haber sido vistos como instrumentos de liberación humana y estimados como tales. La deificación de los antiguos héroes culturales —de Dédalo y dq Imhoteps— apunta a cierto vago recuerdo de su anterior importancia.

Luego, una vez establecido, el progreso parece haberse detenido durante unos 6.000 años, aunque durante ese período la civilización, acunada en Persia y la India, se extendió por el resto del mundo. La práctica social de la guerra, que aparece como subproducto del comercio y la explotación, bien puede haber sido la causa tanto del estancamiento como de la difusión de la cultura. Ciertamente, durante todos esos siglos la guerra era una fuerza social dominante, y las artes y las ciencias se daban por supuestas, con su consiguiente menoscabo.

Podremos ver hasta qué punto esto sucedió así, si consideramos aquella breve tregua en el ciclo de conquistas y migraciones que solemos llamar el milagro griego. Es cierto que en la *República,* de Platón, encontramos una tentativa consciente de definir las funciones propias de la sociedad, tentativa que representa además un lógico punto de partida para todos los esfuerzos posteriores en favor de una sociología racional. Pero, ¡qué reaccionario es el cuadro que en ella traza! El estado, totalmente estático, se ajusta al modelo de Esparta, la más primitiva de las comunidades griegas. Se concede algún valor al conocimiento de las palabras y las formas, pero ninguno al de los oficios. No hay ninguna idea de progreso porque Platón, con bastante realismo, considera que el incremento de las riquezas, monopolizado por los ricos, conduce a la guerra civil y al debilitamiento militar. Pero por encima de todo insiste en que el objetivo fundamental del estado es la defensa y el entrenamiento militar. Después de Platón, vinieron guerras más tediosas, y si bien el Imperio Romano alcanzó resultados impresionantes, gracias a la organización en gran escala más bien que a través de mejoramientos técnicos, siguió prevaleciendo, esencialmente, la imagen estática y aun degenerativa de la sociedad. Como lo mostró el éxito de las religiones mesiánicas, lo mejor que podían esperar los hombres era la destrucción total del mundo.

Una vez que el viejo mundo se hubo derrumbado, tanto debido a su propia ineficacia y desesperación como a los ataques de fuera, y a medida que el hombre seguía viviendo, comenzó a brotar un nuevo espíritu. La gente sabía vagamente que los antiguos habían hecho grandes cosas, que se había logrado mucho gracias al conocimiento y a la razón. La recuperación de uno y otra en Occidente, marca el comienzo de un proceso en el que todavía estamos empeñados. Abelardo con su insistencia en la razón, y Roger Bacon, que fue el primero en destacar el valor práctico del conocimiento, son los heraldos de un proceso que se estaba desarrollando silen-

ciosamente en los talleres de los artesanos y constructores medievales. Si bien es cierto que la Edad Media produjo un concepto de la sociedad tan estático como el de cualquiera de las épocas anteriores, en la práctica no había nada que se mantuviera en reposo. En efecto, el comercio y la circulación del dinero conmovieron la economía feudal primitiva y llevaron a un estado de cosas en que había gran necesidad de conocimientos e inventiva. Ya nada podía detener este movimiento, ni siquiera el retorno a la antigüedad expresado por el Renacimiento.

No tiene nada de accidental que el nacimiento de la ciencia moderna en los siglos XVI y XVII coincida con el gran impulso del comercio y la manufactura. Las preocupaciones de los hombres ilustrados se desplazaron bruscamente de los fines teológicos a los utilitarios. Las necesidades de la navegación alentaron el trabajo de los astrónomos; las de la guerra y la manufactura, a los mecánicos y a los químicos. En Francis Bacon encontramos la primera expresión completa de la idea de la ciencia como medio de incrementar la riqueza y el mejoramiento general de la humanidad. Cuarenta años después, con la fundación de la *Royal Society,* el mundo se pone definitivamente manos a la obra. Como dijera Robert Hooke en el prefacio a la *Micrographia:* "Y todas estas indagaciones se proponen ser el placer de las mentes contemplativas, pero por encima de todo, la facilidad y la prontitud en las tareas de las manos humanas. No desprecian, en verdad, ninguna oportunidad de introducir todas las cosas extrañas de países remotos en el ámbito de sus conocimientos y prácticas. Pero sin embargo, reconocen como sus más útiles informaciones las que surgen de las cosas comunes y de la diversificación de las operaciones más ordinarias que ejercen sobre las mismas. No rechazan completamente los experimentos que son meramente aclaratorios y teóricos; pero principalmente aspiran a aquellos cuyas aplicaciones habrán de impulsar y facilitar los actuales métodos de las artes manuales". Naturalmente, esta concepción de la relación entre la ciencia y la sociedad era muy limitada. Se basaba en la confortante idea de que el incremento de la riqueza privada del proyectista y de sus amigos habría de beneficiar necesariamente a todo el resto de la especie humana. Demostrar la falsedad que proviene de ignorar las consecuencias sociales del avance científico práctico, llevó unos trescientos años. Esto sorprende menos si se tiene en cuenta que la concepción general de los primeros hombres de ciencia era excesivamente mecánica. Newton, con sus rígidas leyes, parecía suministrar un modelo al que se ajustaba tanto el universo social como el astronómico.

Pero ya en tiempos de Newton comenzaban a aparecer otras ideas. En la oscuridad de Nápoles, Vico luchaba vanamente contra el temperamento predominantemente mecánico de su época. Aferrándose a los clásicos y a la teología escolástica, alcanzó a comprender algo que los científicos, en su apuro por lograr resultados prácticos, habían pasado por alto. "El mundo físico fue hecho por Dios", declaró; "comprenderlo no es cosa de los hombres, pero en cambio el mundo humano, el mundo de la sociedad y de la

historia, ha sido hecho por el hombre y puede ser comprendido por el hombre". Teniendo en cuenta su ignorancia y sus prejuicios, su penetración fue extraordinaria al considerar las instituciones de la sociedad humana en su desarrollo orgánico y permanente. *Comprendió que aquello que los hombres pensaban y la forma en que hablaban, dependía de la forma de la sociedad* en que vivían y de cómo esas mismas formas eran destruidas y remplazadas por otras nuevas.

Vico estaba fuera de la corriente general del pensamiento. La utilidad de la ciencia, que en el siglo XVII era una piadosa esperanza, se hizo realidad en los siglos XVIII y XIX. Los hombres del *Iluminismo* —los *Philosophes* y los hombres de ciencia ingleses— consideraron que acabar con la superstición, promover conocimientos útiles y suministrar institutos a las artes y a las manufacturas, eran las contribuciones más importantes que podía hacer la ciencia a la sociedad. Si se proveían conocimientos suficientes y no se imponían restricciones gubernamentales, el interés personal podía satisfacer de la mejor manera posible las necesidades humanas. Resulta característico de las primeras aplicaciones de la ciencia el que las necesidades se dieran por supuestas. El hombre conservaba los hábitos y los deseos de tiempos anteriores, pero contaba ahora con medios mecánicos para satisfacerlos.

A comienzos del siglo XIX ya no cabían dudas de que si bien la ciencia había mejorado la vida del rico y había hecho que fuera más fácil llegar a serlo, no por eso los pobres eran menos, ni menos miserables. Aunque resultaban innegables sus beneficios concretos, la idea de que la ciencia era una benefactora universal, no podría conciliarse con esa circunstancia.

Se hacía pues tanto más necesario encontrar alguna justificación de aquellos males, cuanto que a nadie incumbía desembarazarse de ellos. En esto consistió el trabajo de los economistas y moralistas, quienes primero demostraron que la pobreza es inevitable, y después, que la pobreza es un crimen. Escasa fue la contribución directa de los economistas a la concepción científica de la sociedad, ya que la sociedad, para ellos, apenas existía; no era más que una cantidad de individuos que mantenían entre sí transacciones comerciales.

Sin embargo, las controversias que suscitaron fueron su contribución indirecta. Malthus, en particular, al mostrar que la pobreza y la enfermedad eran necesarias para impedir que la población excediera los medios de subsistencia, le sugirió a Darwin que el mismo proceso debía tener lugar en el mundo animal. Pero aquí ya no se trataba meramente de un mecanismo para salvaguardar el estado de cosas existente, sino del estímulo que modificaba las formas de los seres vivientes mediante la selección natural; se trataba del poder que impulsaba el proceso de evolución. Al mismo tiempo, Marx y Engels habían visto que los asuntos humanos no mostraban una condición estática, sujeta a leyes inmutables, sino un desarrollo dinámico e incomparablemente más veloz en su ritmo de transformación que la evolución orgánica. El fenómeno mismo de la miseria que había

descrito Malthus, aparecía a sus ojos como el producto de una determinada etapa del desarrollo industrial y, al mismo tiempo, como el poder que había de transformar una estructura social ajustada con arreglo a una etapa anterior del desarrollo técnico, en otra en que los nuevos medios de control sobre el ambiente humano podrían aplicarse al máximo.

En círculos más ortodoxos, estas opiniones se fueron abriendo camino con lentitud mucho mayor. No obstante, durante el transcurso del siglo, empezó a cobrar forma, bajo el estímulo de la teoría de la evolución, la idea del estudio de la sociedad en bien de ésta. Spencer y Galton se ocuparon de la sociología, término que había sido acuñado por Comte. Se trataba, sin embargo, de un estudio realmente puro que se proponía describir con la mayor exactitud posible, más que experimentar. El gran aporte provino del mejor conocimiento de razas bárbaras y salvajes y del desciframiento, gracias a las excavaciones arqueológicas, de la historia de viejas civilizaciones. Hacia fines del siglo, comenzó a hacerse visible en sus líneas más generales el cuadro del desarrollo del hombre desde el cazador paleolítico en adelante. La empresa de la sociedad humana y su lucha, tanto contra las fuerzas naturales como contra las dificultades nacidas de sus propias obras, podía apreciarse ahora en su conjunto.

A todo esto, los acontecimientos se sucedían más rápidamente que la comprensión de los mismos. La libre competencia había conducido a ese monopolio con apoyo gubernamental que llamamos imperialismo y éste había desembocado en la guerra. Fue solo después de la guerra, con la primera explosión del entusiasmo por la reconstrucción, cuando la idea de una sociedad mundial planificada para satisfacer las necesidades económicas y sociales de los hombres apareció por un momento en otras partes que no fueran las mentes de soñadores y comunistas. Pero el cuadro pronto se fue borrando. Había tenido lugar la Revolución Rusa, pero se la difamó tanto que solo unos pocos leales siguieron creyendo que podía esperarse algo de ella. Ni siquiera la fugaz prosperidad de la década del veinte pudo ocultar a la gente que no se había logrado una organización racional de la sociedad.

La gran depresión hizo ver esto con aguda claridad. Si antes la sociedad racional había parecido un ideal deseable, aparecía ahora como la única salvación posible contra la catastrófica ruina económica y la completa destrucción provocadas por la guerra moderna. Al mismo tiempo, el progreso de la Unión Soviética demostraba que los males de nuestros tiempos no eran fenómenos naturales inevitables, sino que podían ser suprimidos mediante una organización social distinta. El plan quinquenal comenzaba a evidenciar sus posibilidades. Bajo la inspiración de estos acontecimientos surgieron, especialmente en Inglaterra y en los Estados Unidos, numerosas sociedades de planificadores, proyectistas de la concurrencia económica, tecnócratas, etc. Lo que todos tenían en común era la comprensión de que las inmensas posibilidades de la producción humana —no ya solamente, como en el siglo XIX, con respecto a productos manufacturados, sino

a todas las necesidades humanas— eran desaprovechadas debido a fallas en la organización económica y social.

Estos movimientos tenían dos características nuevas. En primer lugar, trataban siempre de que sus análisis fueran cuantitativos, trataban de medir exactamente cuáles eran las necesidades humanas básicas y qué debía hacerse para satisfacerlas; en segundo lugar, eran prácticos y tendenciosos. Empezaban a pensar no ya en términos de una sociología pura, sino aplicada. Los asuntos humanos aparecían por fin en forma activa y no pasiva en el ámbito de la ciencia, y se desechaba una economía que solo se preocupaba por las ganancias y las pérdidas, en favor de otra que discutía el problema de las necesidades humanas y los medios técnicos para satisfacerlas.

Tal es nuestra situación actual. El problema ha sido planteado, pero resultaría ocioso pensar que en este país * hemos siquiera empezado a resolverlo. Incluso ahora, oscurecen la cuestión muchas falsas analogías, prejuicios e intereses. Todavía no hemos conseguido, en general, una actitud hacia la sociedad que sea a la vez objetiva, realista y activa. Afortunadamente, algunos de los nuevos experimentos de organización social indican una disposición a lograrla, especialmente en la URSS. Y es precisamente allí donde mayores son los subsidios que recibe la ciencia.

La sociedad es difícil de comprender, en parte —es cierto— porque estamos dentro de ella y no fuera, pero en parte también porque al considerar la sociedad humana no nos encontramos frente a un *estado,* sino frente a un *proceso.* En cierto modo este proceso es como el de la evolución —el autodesarrollo de nuevas formas—, pero es incomparablemente más rápido y en nuestra época su movimiento es aún más veloz que el de la vida humana. Los hombres pueden irse adaptando imperceptiblemente a cambios sociales que llevan siglos, pero aquellos que ocurren en unos pocos años provocan los más violentos conflictos y desgarramientos. La ciencia, tal como la conocemos, no ha elaborado una técnica para tratar las cosas que se transforman por sí mismas porque tales cambios suelen ser demasiado lentos como para preocuparse por ellos. *Si hemos de aplicar conscientemente la ciencia a la sociedad humana, debemos transformar la propia ciencia* y hacerlo de manera tan fundamental como la forma en que ella misma transforma a la sociedad. Debemos aprender no solamente la voz pasiva, sino también la voz activa de la naturaleza.

Traducido por Pablo Levín

* Inglaterra.

CAPÍTULO XXVI

PROBLEMAS RELATIVOS A LA OBTENCIÓN Y EVALUACIÓN DE LOS DATOS SOCIALES *

JEROME F. SCOTT y
R. P. LYNTON

La principal contribución de los especialistas en ciencias sociales es más general y de mayor alcance que la ayuda directa que puedan prestar a cualquier grupo u organización particular. Por razones de conveniencia, dicho aporte puede dividirse en dos partes: el estudio de las condiciones y procesos sociales normales, es decir, sanos; y la adquisición de un conocimiento y comprensión sistemáticos.

El establecimiento de criterios y la elaboración de principios que sirvan de guía para la solución de los problemas sociales dependen del estudio de la conducta normal. Sin tal estudio es imposible llegar a la raíz de un problema social o ver cómo se lo puede evitar en el futuro. En medicina, la situación es similar. La enfermedad necesita del auxilio médico. El médico cuenta con su conocimiento de la actividad y el complejo equilibrio del organismo sano para extraer del caos de hechos observables los más importantes para la atención y tratamiento de la enfermedad. En todo aprendizaje humano el proceso es básicamente el mismo. La apreciación de lo no problemático, de lo normal, determina lo que se considera problemático, anormal, y lo que, en consecuencia, habrá de seleccionarse como objeto de examen.

En las ciencias sociales, el estudio de lo normal se encuentra aún poco desarrollado. Como resultado, abundan los análisis que se concentran, por ejemplo, en los cambios ambientales a los que la gente se adapta con dificultad; mientras que la peculiaridad puede residir más bien en las inseguridades, particularmente de la asociación humana, que hacen tan difícil la

* JEROME F. SCOTT y R. P. LYNTON, *The Community Factor in Modern Technology*, UNESCO, París, 1954.

adaptación. En este volumen la preocupación principal ha sido el estudio de lo normal.

Una causa de la falta de desarrollo en esta dirección es que la ciencia social está en sus comienzos, y los científicos sociales se han sentido obligados a hacer contribuciones inmediatas a los problemas apremiantes de la sociedad industrial. Otra razón es que a menudo los científicos sociales no se encuentran bien preparados para estudiar lo normal dentro de la sociedad en que viven. A menos que conozcan alguna otra cultura, no están en condiciones de conocer realmente la propia. Forman parte de su cultura y tienden a dar por supuestas las disciplinas y costumbres que su cultura presupone. Éstas pueden incluir muchos rasgos sumamente importantes, que a pesar de parecer "simples", "obvios" y "comunes", son privativos de la sociedad en que vive el hombre de ciencia. Como dice Homans, "...las cosas que damos por supuestas respecto de un sistema social tienden a estar entre sus características más importantes. Cuando decimos: no es frecuente que la gente cometa asesinatos, nuestra afirmación constituye un lugar común, y sin embargo es de fundamental importancia".[1] El estudio de otras culturas nos ayuda a comprender qué es innato y qué adquirido en nuestros hábitos y costumbres. De ahí que los antropólogos hayan sido llamados los "constantes redescubridores de lo normal". En otras culturas hallamos, por ejemplo, la práctica activa de "ese saber que se nos ha escapado": nada menos que el arte de mantener la cooperación espontánea.

CÓMO SE ELABORA EL CONOCIMIENTO SISTEMÁTICO DE LA COMPRENSIÓN SOCIAL

"La teoría sin el hecho es inútil, pero el hecho sin la teoría es aún más inútil."[2] Ambos son esenciales: ninguna teoría ha sido formulada jamás sin hechos, aunque su expositor pueda haber ignorado que estaba utilizando hechos, cuáles eran, o cómo fueron seleccionados; por otra parte, ningún hecho tiene sentido sin teoría, por más que una persona desconozca que su "sentido común", por ejemplo, es en realidad teoría. Un niño pone su mano bajo la canilla de agua caliente y llega a la conclusión de que en esa forma calienta el agua; más tarde, aprende a observar de otro modo; advierte que el agua se calienta ponga o no su mano bajo la canilla y modifica entonces su teoría. Un adulto, al observar una estrecha correlación entre la tasa de natalidad humana y la población de cigüeñas del Canadá, se niega a creer que ambos fenómenos estén relacionados como

[1] G. HOMANS, *English Villagers of the Thirteenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1932, pág. 403.

[2] V. F. CALVERTON, *The Making of Society*, The Modern Library, Nueva York, pág. 3.

causa y efecto. Otro descubre una correlación entre juventud y tasa de ausentismo de los empleados de la fábrica "X" y supone la existencia de una relación causal; pero cuando luego descubre que en la fábrica "Y" no hay tal correlación, desecha su teoría y busca otra.

El científico social procede del mismo modo. Su estimación de la teoría —que incluye su propia experiencia pasada— lo orienta en la búsqueda de datos significativos entre los innumerables hechos que se presentan en una situación dada, lo lleva a distinguir entre síntomas y causas, a advertir cuándo la manera de tratar un fenómeno solo ha conducido a la sustitución de un síntoma por otro, y en general, a evaluar sus datos y compararlos con los de otros investigadores de su mismo campo de estudio y de otras esferas científicas. Los datos verifican su teoría tal como fuera formulada o lo inducen a completarla o a efectuar una revisión. Así se construye un cuerpo de conocimiento, que diferencia tipos de fenómenos, fenómenos de diversos grados de generalidad, y generalidades comprobadas e hipotéticas. Puede ocurrir que dos teorías en apariencia contradictorias se presenten como igualmente válidas. En las ciencias físicas, por ejemplo, la evidencia corriente parece indicar que la luz puede considerarse como un movimiento ondulatorio o como un movimiento corpuscular, de modo que, según Sir William Bragg, los físicos emplean la teoría ondular los lunes, martes y miércoles, y la teoría de los corpúsculos los jueves, viernes y sábados; actitud que, como observa Sir William, es, "después de todo, la más apropiada en esas circunstancias". A medida que haya más datos disponibles y se verifique y reelabore el conocimiento adquirido, podrá ocurrir que tales contradicciones resulten ilusorias, se opte por una u otra teoría o se halle una nueva explicación.

El conjunto de principios teóricos al que suscribiría la mayor parte de los científicos sociales —es decir, las hipótesis que han sido comprobadas con mayor amplitud— es todavía inevitablemente reducido. El mismo puede sintetizarse en seis formulaciones:

1. El hombre es un animal social. Esto significa que una parte muy considerable de su conducta le es inculcada por su cultura y su ambiente social, pero no quiere decir que su individualidad se sacrifique al instinto gregario, como es el caso, por ejemplo, de las abejas y hormigas.

2. La conducta de un individuo es un compuesto de reflejos, reflejos aprendidos, hábitos socialmente condicionados y pensamiento. En cualquier situación dada, la respuesta normal es una respuesta de todo el organismo. Dicha respuesta es siempre un producto de la herencia, más la experiencia total, más la capacidad de pensamiento original.

3. Cada individuo es único en toda su complejidad. Pero a pesar de que esa totalidad desafía cualquier evaluación cuantitativa, hay aspectos de la constitución y de las actividades de los individuos que pueden medirse con provecho.

4. Un grupo de individuos tiene un carácter peculiar y, para ciertos fines, puede considerarse como una unidad. Ello quiere decir que el grupo

es algo más que la suma de sus partes, o sea, constituye un sistema de relaciones entre los individuos que modifica la conducta de los miembros. Lo cual no quiere decir que el grupo sea un organismo en sentido estricto, y sus partes meras células de una unidad mayor.

5. Un sistema de relaciones humanas es un equilibrio complejo. Un cambio introducido en el sistema tendrá múltiples efectos, según el sistema se esfuerce por lograr un nuevo equilibrio mediante la integración del nuevo elemento, o trate de recobrar su antiguo equilibrio prescindiendo de aquél.

6. La relación entre causa y efecto es siempre compleja. Todo (es decir, todo factor persistente) es causa y todo es efecto,[3] y cualquier cambio puede tener efectos que se van ramificando, con causas que producen síntomas, y síntomas que producen causas. Langmuir ha llamado a tales efectos "fenómenos divergentes".[4]

Un ejemplo ilustrará la forma en que se emplean método y teoría para decidir si una observación es o no significativa. Así, consideramos significativo el que todas las organizaciones eficientes estudiadas en este libro * hayan revelado ciertas características:

I. Todas estaban constituidas por grupos que eran, en gran parte, autónomos y responsables.

II. Estos grupos formaban un todo mediante su mutua colaboración.

III. Existía una extrema correspondencia de estructuras y procedimientos formales e informales.

IV. La relación entre esas organizaciones y las comunidades más inclusivas de las que formaban parte era estrecha y compleja.

Estos cuatro enunciados podrían sintetizarse en un nivel de abstracción más elevado: era típico de las organizaciones el que proporcionaran —en colaboración con las comunidades más amplias— oportunidades adecuadas y habituales para la íntima asociación humana.

Ahora bien, tal característica general será percibida y considerada significativa solo si las hipótesis adoptadas sobre la conducta humana incluyen como marco de referencia de la teoría social las seis hipótesis mencionadas con anterioridad: es decir, si la conducta individual depende de la íntima relación con los demás y surge de ella, y si además es compleja y total, entonces el principio fundamental de una organización industrial efectiva será que los individuos encuentren en ella oportunidades de participación y colaboración cabal, y que estas experiencias se integren con su vida fuera de las horas de trabajo. Una vez enunciada la teoría, éstos son los aspectos que habrán de investigarse en las organizaciones particulares.

La elaboración y perfeccionamiento de la estructura del conocimiento

[3] L. J. Henderson, *Pareto's General Sociology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1937, pág. 72.

[4] Irving Langmuir, "Science, Common Sense and Decency", en *Science*, vol. 97, Nº 2505, 1º de enero de 1943, págs. 1-7.

* *The Community Factor in Modern Technology.*

social no es un "mero ejercicio académico", algo sin uso práctico alguno. El científico social no busca en el vacío una ciencia mágica hasta entonces insospechada para aplicarla *a* la dirección de la empresa, como suele decirse con tan poco cuidado, sino que trata de hallar la ciencia *en* la dirección de la empresa; es decir, la estructura que conduzca a la comprensión de los fenómenos sociales dentro del ámbito de la "más vieja de las artes, la más nueva de las profesiones". La estructura señala la diferencia entre conocer un hecho y comprender su significado. Hemos visto cómo la teoría orienta la elección y evaluación de los datos sociales. Ella guía, asimismo, los métodos mediante los cuales se reúnen los datos. Las siguientes son, por ejemplo, cuatro "normas provisionales de trabajo" que un grupo de científicos sociales extrajo de su experiencia:

1) Antes de iniciar una investigación sobre relaciones industriales, es esencial obtener la aprobación y cooperación tanto de la dirección de la empresa como de los trabajadores.

2) Es muy difícil que el estudio de los subgrupos que existen en una empresa sea efectivo si no se investiga, como un conjunto unitario, la totalidad de las relaciones entre los grupos de la firma y, en particular, las interrelaciones de los altos grupos jerárquicos.

3) Para lograr cambios exitosos en las relaciones internas de una empresa puede ser necesario que la adaptación exista en lo más alto de la jerarquía así como en los grupos más bajos.

4) Los que no forman parte del grupo están sujetos a fuertes influencias ejercidas por el campo social en que actúan, así como ellos mismos, a su vez, afectan la situación. Por lo tanto, es indispensable el estudio de dichos efectos sobre los extraños al grupo, a fin de comprender la contribución de estos últimos a los cambios sociales.[5]

La estructura del conocimiento social determina el grado en que el observador puede limitar su atención a rasgos de mayor o menor significación y hasta dónde es posible el empleo y perfeccionamiento de instrumentos de diagnóstico preciso. Los índices de productividad, de salarios y abandono del trabajo, de ausentismo, enfermedad, accidentes y huelgas, son solo una parte de dichos instrumentos. En la actualidad, se están elaborando y perfeccionando otros. Por ejemplo, S. D. M. King ha hallado útil evaluar el *status* y el rol de cada miembro de un grupo según: (a) la autopercepción del miembro de su *status* y rol, y (b) la percepción que tiene el resto del grupo del *status* y rol de ese miembro. Otras medidas similares han sido ideadas por J. L. Moreno, John G. Jenkins y otros, y eventualmente permitirán clasificaciones más precisas de las relaciones y cualidades humanas. Asimismo, también se refinan las técnicas de entrevista, y algunas de ellas proporcionan datos potencialmente mensurables. Empero, tales medidas solo son útiles a los fines de una comprensión más amplia.

[5] H. A. Hutte, "Experiences in Studying Social-Psychological Structures in Industry", en *Human Relations*, vol. II, Nº 2, 1949.

Finalmente, nuestra capacidad para prever el curso de los acontecimientos y orientar nuestras acciones depende de la comprensión de los datos sociales. Cuanto mejor sea la estructura conceptual, tanto más exactos serán el pronóstico y la guía de nuestras acciones. Así, por ejemplo, podemos suponer que cada persona (o conjunto particular de personas) presenta como característica común el deseo de asociarse estrechamente con los demás; que si a cada persona se le pide que obre con rapidez en forma individual, se reducen las condiciones que posibilitan la íntima asociación; que la frustración de esta necesidad tendrá por resultado cierta especie de malestar social; y que es mucho más probable que dicho malestar se manifieste en enfermedad, ausentismo o abandono del trabajo que, por ejemplo, en una huelga, la cual demanda una acción corporativa. Podemos suponer, asimismo, que en la íntima asociación con los otros, los individuos desarrollan aptitudes, hábitos y normas comunes, y una estructura que los convierte en un grupo cohesivo; y que a este grupo, si se le da la oportunidad de crecer y cooperar con otros grupos en el desarrollo del programa de acción, los procedimientos y la estructura de la organización, muy probablemente será un grupo socialmente sano, responsable y cooperativo. Es posible que tal secuencia de hechos no se aplique estrictamente a toda persona o grupo de personas. Pero aun en el estado actual de la comprensión social, es probable que así sea.

Lo endeble de la presente estructura del conocimiento social no es, pues, razón suficiente para no utilizar los elementos existentes. Proporciona la mejor orientación disponible para la obtención y evaluación de los datos y otorga sentido a las experiencias particulares de hombres y mujeres en su condición de trabajadores, amas de casa, funcionarios, administradores, educadores y científicos sociales. La estructura se perfeccionará y consolidará mediante su empleo, es decir, al ser alimentado con nuevas experiencias que se podrán evaluar.

No podemos tener la certeza de que el desarrollo progresivo de la comprensión social se acompañe de un aprovechamiento igualmente progresivo de las técnicas sociales. Puede ocurrir, por ejemplo, que se acumulen evidencias hasta demostrar que ciertos aspectos de la sociedad industrial moderna, tales como la gran movilidad geográfica y social, son esencialmente inapropiados para la vida humana. Tampoco podemos estar seguros de que las técnicas conscientemente adquiridas sean eficaces de inmediato. La experiencia parece indicar que la sustitución de procedimientos intuitivos por otros conscientes trae por consecuencia, al principio, un desmedro de la efectividad. Pero no existe otra forma de progreso. Así como el jugador alcanza un punto en que no puede seguir perfeccionando su juego, salvo que modifique el ataque, del mismo modo podemos esperar un período de torpeza y disminución de la eficacia, hasta que la vieja forma se desarraigue y la nueva sea penosamente adquirida. Solo cuando esto ocurra, y si las nuevas capacidades se integran por completo a la pauta dinámica de la vida cotidiana, esta etapa llegará a su fin.

Se impone ahora una tarea crítica con respecto a nuestra propia conducta; ya hemos dado el primer paso; el problema presente consiste en decantar las viejas técnicas y construir e integrar las nuevas.

Resumen

Sería absurdo sugerir que este capítulo pudiera sustituir a un entrenamiento controlado. Ninguna técnica puede adquirirse a través de la sola descripción verbal. Pero esperamos que esta descripción de los procesos y problemas de la ciencia social sirva al menos de advertencia contra las serias trampas de la investigación; que sea de utilidad para quienes ya están comprometidos en la tarea y, asimismo, que esta exposición sobre el método contribuya a la reflexión de aquellos —ya sean graduados universitarios, empresarios o empleados comunes— que deban evaluar las situaciones sociales sin previo entrenamiento especializado en las tareas de investigación.

En vista de la complejidad de la investigación y la evaluación en la ciencia social, quizás sea pertinente volver a enunciar en forma más breve los puntos generales más importantes del método. Más que en cualquier otra ciencia, el valor de la investigación de las relaciones humanas depende del método que se emplee; cuanto más significativa sea la investigación, tanto más estrecha será esta conexión. El método tiene una importancia única desde el primero al último contacto. Al respecto, pueden aducirse por lo menos cuatro razones:

1. La información más importante es, por naturaleza, la más difícil de lograr y ver en perspectiva: las relaciones informales que modifican cada contacto en una organización constituyen los determinantes últimos de la naturaleza y eficiencia de la misma y, a la vez, su más íntimo aspecto. Quienes están estrechamente relacionados las perciben con agudeza y penetración. Aun la más cordial bienvenida a la ayuda que llega de afuera puede mezclarse, durante la investigación propiamente dicha, con cierta reserva y, a menudo, con una propensión a alejar al observador de los problemas significativos y conducirlo hacia áreas de menor importancia.

2. El principal instrumento de investigación es la descripción directa. El observador debe ser capaz de distinguir lo crucial y significativo entre los innumerables hechos que se pueden describir y examinar; debe estar en condiciones de diferenciar entre aspectos sintomáticos y aspectos causales de los hechos, y advertir en qué punto el "tratamiento" solo ha conducido a la sustitución de un síntoma por otro. Esta elección opera de modo inevitable desde el comienzo mismo de la investigación y tiene importante incidencia sobre el progreso y significado de dicha labor. En suma, entre una situación social y su descripción o medición más cruda, está siempre la percepción y penetración del observador. Por lo tanto, para poder utilizar

y comparar los hallazgos de los distintos estudios, es esencial estar de acuerdo sobre el marco de referencia conceptual y los métodos de investigación que guían la observación.

3. La presencia del investigador y el procedimiento de medición afectan directamente todas las relaciones, las que él mismo ve y las que le relatan. Su habilidad determinará la magnitud de este efecto y la precisión con que pueda tomarlo en cuenta.

4. En los estudios sociales, las condiciones de una investigación no pueden repetirse a voluntad, una organización es alterada permanentemente por cada experiencia. El campo de acción para las experiencias de ensayo y error es aquí mucho menor que en las ciencias naturales, y el error puede causar perjuicios muy serios.

En consecuencia, el método de investigación —ya se trate de investigación formal o puramente informal— deberá ser esencialmente permisivo, es decir, más receptor que detector. Por último, la observación —en oposición a la encuesta— tiene suma importancia porque la conducta social es en gran medida intuitiva y, por lo tanto, muchos individuos son incapaces de describir con precisión las situaciones sociales.

Traducido por Roxana Balay

Capítulo XXVII

MAS ALLA DE LA UTOPIA: HACIA UNA NUEVA ORIENTACIÓN DEL ANALISIS SOCIOLÓGICO *

Ralf Dahrendorf

Todas las utopías, desde la República de Platón hasta el mundo feliz,** que George Orwell imagina en 1984, tienen en común un elemento de construcción: todas son sociedades en las cuales el cambio está ausente. Ya sean concebidas como el estado final y la culminación del desarrollo histórico, como una pesadilla de intelectual o como un sueño romántico, la fábrica social de utopías no reconoce —y tal vez no puede reconocerlo— el interminable flujo del proceso histórico. Para el sociólogo, el intento de rastrear, en el universo totalitario de 1984, por ejemplo, las fuentes potenciales de conflicto y de cambio, y predecir las direcciones de cambio indicadas en la sociedad del Hermano Mayor, sería una experiencia intelectual a la vez fructuosa y entretenida. El autor, por supuesto, no lo hizo; su utopía, de ser una fase pasajera del desarrollo social, no tendría sentido.

No es por mero azar que las palabras clave del Mundo Feliz de Huxley —"Comunidad, Identidad, Estabilidad"— puedan aplicarse con igual razón a la mayoría de las demás construcciones utópicas. Las sociedades utópicas tienen que cumplir ciertos requisitos estructurales; deben presentar determinados rasgos para poder ser lo que se proponen ser. En primer lugar, las utopías no nacen de la realidad familiar, siguiendo esquemas realistas de desarrollo. Para la mayoría de los autores, las utopías no tienen sino un pasado nebuloso y ningún futuro; están allí de repente, y están para permanecer, suspendidas en medio del tiempo, o, mejor dicho, en algún

* Ralf Dahrendorf, "Out of Utopia Toward a Reorientation of Sociological Analyis", *Amer. J. Soc.*, vol. LXIV, nº 2, 1958.

** El autor se refiere al libro de Aldous Huxley *Brave New World*, traducido al castellano como *Un Mundo Feliz*, y usado aquí como expresión ya consagrada. (*N. del T.*)

lugar más allá de las nociones ordinarias de tiempo. Para los ciudadanos de 1984, nuestra propia sociedad no es más que un recuerdo que se va borrando. Más aún, hay una brecha no justificada, una especie de mutación en algún punto entre 1948 y 1984, interpretada a la luz de los "documentos", arbitrarios y adaptados para siempre, preparados por el Ministerio de la Verdad. El caso de Marx es más pertinente aún. Se conoce bien cuánto tiempo y cuánta energía gastó Lenin tratando de vincular el advenimiento de la revolución proletaria, posible en la realidad, con la imagen de una sociedad comunista sin clases, ni conflictos, ni Estado, ni, en verdad, división del trabajo. Lenin, como sabemos, fracasó, tanto en la teoría como en la práctica, en la superación de la "dictadura del proletariado" y esto en cierto sentido no nos sorprende. Ya sea con argumentos racionales o a través de un análisis empírico, es difícil vincular el vasto río de la historia —que corre más rápido en ciertos puntos, más lentamente en otros, pero que siempre corre— con el tranquilo estanque pueblerino de Utopía. Y tampoco nos sorprende que pronto haya resultado, en la realidad social, que la "dictadura del proletariado" implicara más y más caracteres de este primer fenómeno, y cada vez menos del último, es decir de la sociedad comunista.

Una segunda característica estructural de las utopías parece ser la uniformidad de estas sociedades, o para emplear un lenguaje más técnico, la existencia de un consenso universal respecto de valores predominantes y disposiciones institucionales. Esto también cobra importancia para explicar la impresionante estabilidad de todas las utopías. El consenso respecto de valores e instituciones no necesariamente significa que las utopías no puedan en cierta forma ser democráticas. El consenso puede lograrse por coacción —como en el caso de Orwell— o puede ser espontáneo, como una especie de *contrato social* —así lo ven ciertos escritores utopistas del siglo XVIII—, o bien puede asumir una forma pervertida —es decir, la espontaneidad puede ser condicionada— como en el caso de Huxley. Un examen más cuidadoso permitiría sospechar que el resultado, desde el punto de vista de la organización política, se revelaría en ambos casos como bastante semejante. Pero esta línea de análisis implica una interpretación crítica y será pospuesta por el momento. Baste observar que el supuesto del consenso universal parece estar incluido en la mayoría de las construcciones utópicas y es aparentemente uno de los factores que explican la estabilidad de estas últimas.

El consenso universal significa, por derivación, la ausencia de todo conflicto estructuralmente generado. En efecto, muchos constructores de utopías se extienden considerablemente en convencer a sus lectores de que el conflicto acerca de valores o de disposiciones institucionales es imposible o bien simplemente innecesario en las sociedades por ellos imaginadas. Las utopías son perfectas —ya sean perfectamente agradables o perfectamente desagradables— y por consiguiente no existe ningún motivo de disputa. En las sociedades utópicas, las huelgas y las revoluciones fal-

tan de manera tan notoria como los parlamentos, en los cuales grupos organizados sostienen sus antagónicas pretensiones al poder. Las sociedades utópicas pueden ser sociedades de castas, y en realidad a menudo lo son; pero no son sociedades de clases donde los oprimidos se rebelan contra sus opresores. En tercer lugar, podemos observar que la armonía social parece ser uno de los factores aducidos para explicar la estabilidad utópica.

Algunos autores agregan a sus construcciones un toque de realismo particularmente inteligente: inventan un individuo que no se conforma a los valores y modos de vida aceptados. El Winston Smith de Orwell o el Savage de Huxley son buenos ejemplos, pero no es difícil imaginar un sobreviviente capitalista en la sociedad comunista, o villanos semejantes que amenazan la paz de otras utopías. Para emergencias de este tipo, las utopías tienen habitualmente a su disposición medios variados, pero siempre eficaces, para eliminar a quienes perturban la unidad. Pero, en primer lugar, ¿cómo han surgido estos últimos? Esta pregunta es más difícil de contestar. Es característico que los escritores utopistas se refugien en el azar para triunfar en esta paradoja. Sus "disconformes" no son (y no pueden ser) producto de la estructura social de Utopía, sino desviados, casos patológicos infectados por alguna enfermedad peculiar.

Por supuesto, para que sus construcciones sean de alguna manera realistas, los utopistas deben tener en cuenta algunas actividades y procesos en sus sociedades. La diferencia entre Utopía y un cementerio es que efectivamente, de vez en cuando, en Utopía suceden algunas cosas. Pero no obstante —y éste es el cuarto punto— todos los procesos que se producen en las sociedades utópicas siguen esquemas recurrentes y se producen dentro del plan total y como parte de él. No solo no alteran el *statu quo,* sino que lo afirman y lo sustentan, y es a tales efectos que la mayoría de los utopistas permiten, en primer lugar, que se produzcan. Por ejemplo, la mayoría de los escritores han mantenido la idea de que los hombres son mortales, aun en Utopía. Por lo tanto, había que tomar algunas medidas para la reproducción, física y social, de la sociedad. Las relaciones sexuales (o por lo menos la fertilización artificial), la crianza y educación de los niños, y la selección para las posiciones sociales, debían ser aseguradas y reguladas, si hemos de mencionar solo las instituciones sociales mínimas requeridas por el simple hecho de que los hombres sean mortales. Además de todo esto, la mayoría de las construcciones utópicas deben hacer frente de alguna manera a la división del trabajo. Estos procesos regulados, sin embargo, no son sino el metabolismo de la sociedad; son parte y parcela del consenso general respecto de los valores y sirven para apoyar el estado de cosas existente. Aunque algunas de sus partes se muevan de manera predeterminada, calculable, la utopía como totalidad sigue siendo un *perpetuum immobile.*

Finalmente, para agregar una observación más obvia, las utopías por lo general parecen estar curiosamente aisladas de todas las demás comunidades (en realidad, si es que en primer lugar se supone que éstas exis-

ten). Ya mencionamos el aislamiento en el tiempo, pero habitualmente encontramos también el aislamiento en el espacio. Los ciudadanos de Utopía rara vez tienen permiso para viajar, y si lo tienen, sus informes sirven más para aumentar que para colmar las diferencias entre la utopía y el resto del mundo. Las utopías son comunidades monolíticas y homogéneas, suspendidas no solo en el tiempo sino también en el espacio, separadas del mundo exterior que, después de todo, podría representar una amenaza para la fomentada inmovilidad de la estructura social.

Traducido por Magalí Sarfatti

Capítulo XXVIII

EL CARACTER DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL *

F. S. C. Northrop

Colocado frente a sí mismo y a la naturaleza, el hombre occidental llega, a través de la observación y de las hipótesis científicas, a una concepción teórica sobre el carácter de aquellos dos factores. Esta concepción teórica, aun en los casos en que ha sido establecida por métodos científicos, empírica y experimentalmente controlados, afirma siempre algo más —como lo comprendieron por primera vez Demócrito y Platón— que lo que brindan por sí mismos los hechos desnudos. En suma, la teoría científica afirma siempre más que lo que proporciona la observación, y no se la verifica directamente, como creían Aristóteles y los positivistas antiguos y modernos, por la mera observación; se trata más bien de una hipótesis propuesta *a priori* y verificada en forma indirecta, al menos en parte a través de sus consecuencias deductivas experimentalmente comprobadas. Tal como lo expresara Ortega y Gasset, el filósofo español contemporáneo, "la física es un conocimiento *a priori,* confirmado por un conocimiento *a posteriori*".[1] Este *a priori,* sin embargo, como lo demostró anteriormente la crítica de Kant, es hipotético, y tanto su contenido formal como empírico está sujeto a cambio; no es un *a priori* categórica y definitivamente cierto, ni siquiera con respecto a sus conceptos formales. Albert Einstein dio expresión a la misma caracterización del conocimiento filosófico y científico de Occidente, de la siguiente manera:

Dado que... la percepción sólo proporciona información indirecta acerca de este mundo externo o "realidad física", solo podemos comprender esta última por medios especulativos. De aquí se sigue que nuestras

* F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West,* Nueva York, The Macmillan Co., 1946.

1 J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1923), *Revista de Occidente,* Madrid, 12ª ed., 1956.

nociones de la realidad física no pueden ser nunca definitivas. Debemos estar siempre dispuestos a cambiarlas —es decir, a cambiar la estructura axiomática de la física— para poder así hacer justicia, en la forma lógica más perfecta, a los hechos percibidos. En realidad, al contemplar el desarrollo de la física, vemos que sufrió transformaciones de gran alcance en el curso del tiempo.[2]

El conocimiento religioso occidental tiene precisamente ese mismo carácter cambiante, como lo demuestra claramente el hecho de que la ortodoxia católica romana se haya alejado de Platón, San Agustín y Guillermo de Champeaux para acercarse a Aristóteles, Abelardo y Santo Tomás, así como las reformas y denominaciones del protestantismo. El propio Cristo dijo: "Mi Reino no es de este mundo". Siendo éste su carácter, el conocimiento acerca del mismo no puede lograrse ni justificarse directamente por la mera observación fáctica ni por la introspección directa. En forma semejante, San Pablo añade que "las cosas que se ven son temporales; pero las que no se ven son eternas". Ahora bien: las cosas no vistas no se pueden dar a través de la observación. Solo pueden darse a través de una hipótesis, propuesta como postulado y *a priori*, y verificada solo en forma indirecta a través de sus consecuencias empíricas deductivamente formuladas.

Un examen de las doctrinas específicas de la religión occidental cristiana confirma esas afirmaciones de Cristo y de San Pablo. Ni la existencia de nuestras almas ni su inmortalidad son datos inmediatos, obtenidos mediante la percepción sensorial directa o la introspección. En el mejor de los casos, la mera observación directa puede mostrarnos nuestra alma durante el tiempo que observamos, pero no podría sustentar la creencia de que esta alma ha de existir por siempre durante un futuro infinito. La doctrina cristiana de la inmortalidad del alma no puede ser justificada ni garantizada por la mera inspección sensorial ni introspectiva, por más esfuerzos que haga la imaginación por conseguirlo.

La doctrina según la cual el origen creador del universo es una razón divina, el Dios Padre invisible, no es tampoco, evidentemente, algo que se desprenda en forma directa de los hechos desnudos con independencia de toda hipótesis propuesta a manera de postulado. La doctrina cristiana de la Trinidad es aún más claramente imposible de justificar sobre la sola base de los datos introspectivos y fácticos. Al igual que las teorías experimentalmente verificadas de la física y debido a ellas —como se puso de manifiesto en el caso de la teología de Aristóteles y Santo Tomás— el conocimiento religioso occidental, como el científico y el filosófico, es solo en parte proporcionado por los hechos, e involucra siempre una hipótesis "propuesta *a priori*". Es precisamente por este motivo que la concepción occidental de la religión, como la ciencia y la filosofía

[2] A. Einstein, *The World as I See It*, Covici Friede, Nueva York, 1934, pág. 60.

occidentales, está sujeta, con el paso del tiempo y la aparición de nuevos datos, a la reconstrucción y alteración de sus premisas fundamentales.

Tiene suma importancia comprender por qué el contenido doctrinario del conocimiento occidental, tanto en la filosofía y la religión, como en la ciencia, carece de certeza absoluta y definitiva y posee ese carácter provisorio —"sujeto a cambios sobre los que se informará oportunamente", como rezan los horarios del ferrocarril— que correctamente le atribuyeron Ortega y Einstein. Existe una doble razón. Primero, como se ha indicado, el conocimiento científico, filosófico y religioso de Occidente afirma siempre más que lo que surge de la aprehensión inmediata. Se trata, pues, de un conocimiento propuesto como hipótesis y no de un conocimiento totalmente garantizado como un hecho desnudo o como una acumulación de hechos o a través de los sentidos o de la introspección. En segundo lugar, siendo éste su carácter, solo puede ser verificado indirectamente mediante sus consecuencias deductivas. Creemos que nuestras teorías occidentales científicas, filosóficas y religiosas son verdaderas, no porque percibamos por los sentidos o introspectivamente lo que ellas afirman, sino porque, postulándolas verdaderas por hipótesis, se sigue por deducción lógica o por cálculo matemático que los hechos empíricos que se dan a través de los sentidos o de la introspección deben ser lo que son. Por consiguiente, establecida una teoría científica y filosófica dada, como por ejemplo la de Aristóteles, y sentadas sus identificaciones teológicas adecuadas, como hizo Santo Tomás, cuando ocurre que tras deducir de los supuestos básicos de esta teoría ciertas consecuencias empíricas, éstas resultan contrarias a los hechos observados o experimentados, no queda otra alternativa que rechazar la teoría tradicional propuesta, cualquiera sea su capacidad para explicar todos los demás hechos y experiencias, y remplazarla por otra nueva.

Las bases teóricas del carácter revolucionario de la civilización occidental

Esta reconstrucción de la teoría se ha vuelto a repetir una y otra vez en la civilización occidental. Cuando ello tuvo lugar fueron afectadas no solo la ciencia y la filosofía, sino también la religión junto con todos los valores e instituciones de la sociedad. Los ideales utópicos de las diferentes etapas y ramas del pensamiento occidental han sido identificados con estas hipótesis que recurrían sucesivamente a fundamentos científicos y filosóficos acerca de la naturaleza del hombre y de su universo, propuestas *a priori* y verificadas *a posteriori*. Es precisamente debido a ello que la cultura de la civilización de Occidente tuvo la diversidad y sufrió a través del tiempo las reconstrucciones revolucionarias que exhibe su historia.

Debemos destacar otra consecuencia del método empleado por Occidente para obtener el conocimiento, así como una manifestación cultural

concomitante de la civilización occidental. Un hecho incompatible con la doctrina tradicional, como el método de agotamiento de la ciencia griega, el análisis experimental de Galileo del movimiento de los proyectiles o el experimento de Michelson-Morley a fines del siglo XIX, es suficiente para demostrar que la doctrina científica y filosófica tradicional propuesta *a priori*, y la concepción de la moral, la política, la economía y la religión formulada en función de la misma son incorrectas y deben ser remplazadas por una nueva teoría que se apoye en supuestos diferentes. Una certeza similar no se presenta, sin embargo, si una determinada teoría occidental, a través de sus consecuencias deductivas, satisface todos los hechos conocidos. Ello deriva del método indirecto de verificación.

La lógica de la verificación, aun cuando sea empírica y experimental, comprende los siguientes pasos: se propone la teoría; se aplica la lógica y de su instrumento más técnico, el cálculo matemático, se deducen las consecuencias de la teoría. Luego se someten estas consecuencias a la prueba de la observación ordinaria o experimentalmente controlada. Debe destacarse entonces que no son los supuestos o los postulados de la teoría misma, sino solamente algunas de sus consecuencias localizadas y deducidas, las que se verifican, y esto es así incluso en los experimentos más minuciosos y cuantitativamente precisos.

De este modo la lógica de la verificación, aun cuando todos los hechos estén de acuerdo con las consecuencias deductivas de la teoría, es como sigue: si la teoría es correcta, entonces se desprenden estos hechos específicos; los hechos son lo que se especifica; por lo tanto, la teoría es correcta. El más superficial examen de este argumento, que define la lógica de la verificación de todas las doctrinas que se refieren a factores invisibles —como las de la ciencia, la filosofía y la religión occidentales—, es suficiente para demostrar que no brinda una certeza absoluta. El mero hecho de que la teoría propuesta sea confirmada fácticamente en cada una de sus consecuencias deductivas, no permite concluir que es la única teoría que puede resistir la prueba. Así, bien pudiera darse el caso —como en efecto la historia suele mostrar que ocurre— de que alguna otra teoría pueda también hacerse cargo de los hechos conocidos. Es más: nada hay en el método que asegure que no surgirá mañana mismo un hecho nuevo, con el cual la teoría propuesta resulte incompatible, una vez desarrollada lógicamente con respecto a sus consecuencias deductivas. Esto también ha sido demostrado una y otra vez por la historia occidental.

Estas características de las doctrinas científicas, metafísicas y religiosas típicas de Occidente, tienen una enorme importancia. Es imposible exagerar sus consecuencias morales y sociales. Significan que ningún occidental tiene derecho a estar absolutamente seguro de aquella parte de sus ideales morales, religiosos y sociales que se refieren o que derivan su justificación de factores invisibles, inferidos, que no le fueron dados en forma inmediata. Samuel Ramos, Edmundo O'Gorman y Alfonso Reyes han insistido en que cualquiera de nuestras utopías occidentales es una hipótesis propuesta *a prio-*

ri. Cualquiera de esas hipótesis, además, se identifica en cada caso con una teoría filosófica específica a la cual el hombre ha llegado mediante la observación y la meditación teórica sobre los hechos disponibles acerca del hombre natural y de la naturaleza, en distintas etapas de la acumulación del conocimiento empírico a lo largo de toda la historia occidental. Estas teorías filosóficas que definen sus utopías subsidiarias se conocen y confirman mediante los métodos indirectos indicados, científicos y lógicos. En consecuencia, este carácter provisional pasible de modificación como resultado de la información futura que estos métodos indican para las hipótesis que confirman, vale también para los ideales personales, sociales, morales, políticos y religiosos de Occidente.

Semejante concepción de la naturaleza propia del conocimiento moral y religioso de Occidente, no solo resulta completamente adecuada a las necesidades morales, religiosas y políticas occidentales, sino que, además, debe ser bien acogida. Es adecuada para satisfacer las necesidades occidentales, porque todo lo que se requiere para poner fin a la desmoralización actual es una filosofía que especifique nuestra propia naturaleza y la del universo, definiendo con ello el significado de la existencia humana, y capaz de expresar el estado actual del conocimiento acerca de nosotros mismos y de este universo.

Si mañana aparecen nuevos hechos, éste es un problema con el cual solo el mañana podrá entenderse inteligente, sabia o necesariamente. El trastorno que constituye la desmoralización actual de la cultura occidental no se debe a que en este momento haya una teoría filosófica con fundamentos científicos, adecuada para todo el conocimiento contemporáneo, teoría que un futuro descubrimiento puede volver inadecuada; lo que ocurre es que ni siquiera sabemos cómo relacionar y por lo tanto cómo dar significado al conocimiento fáctico de que disponemos en nuestros días. La necesidad inmediata no es la de alguna teoría que pueda seguir siendo útil para siempre, sino simplemente la de una teoría que esté de acuerdo con los conocimientos científicos actualmente acumulados por Occidente. Ciertamente, si hubiera una filosofía que integrara la información empírica del siglo XX con el mismo grado de confiabilidad con que la filosofía de Aristóteles dio expresión al conocimiento científico griego y medieval, tendríamos todo lo que realmente alcanzó a tener en cualquier época pasada la fe filosófica y religiosa, y en ese caso tendríamos todo lo que se necesita en forma inmediata.

También esta concepción del carácter de las utopías e ideales occidentales debiera ser bien recibida. En efecto, significa que hay una oportunidad de mejorar la concepción de la vida buena y de ensanchar, expandir y ampliar el sentido de los valores, precisamente de la misma manera y en el mismo grado en que mejoramos nuestras teorías científicas. Si no fuera por este carácter del conocimiento moral y religioso, como así también del conocimiento matemático y físico, la idea occidental de progreso en el sentido moral y ético de la palabra sería ilusoria. Es precisamente en la reconstruc-

ción y en la consiguiente adecuación progresiva de las teorías filosóficas con fundamentos científicos acerca de la naturaleza del hombre y del universo, y no en un desarrollo evolucionista inevitable y automático, donde tiene sus verdaderas bases y su justificación buena parte del significado de la libertad humana y del progreso humano en la esfera moral, política y religiosa, como así también en lo relativo a la mecánica y a la física. Es en la propuesta de hipótesis teóricas concebidas imaginativamente donde reside, en parte, nuestra libertad; y es en su conservación bajo el control de los métodos desarrollados por la ciencia para llegar a ese conocimiento indirectamente confirmado, donde descansa la confianza que aquellas proposiciones pueden merecer. Asimismo, es en la transición hacia las nuevas posibilidades que este procedimiento entraña —trasformándose estas nuevas proposiciones, a su vez, en nuevas utopías para la reconstrucción y para el modelo ideal de la sociedad— donde encuentra su origen y su modelo el progreso moral de la humanidad occidental que se expresa a través de la diversificación histórica y de la secuencia de las culturas de Occidente.

La originalidad, el genio y la gloria de Occidente consisten precisamente en esta "aventura de las ideas", como tan apropiadamente la denominara Alfred Whitehead. Además, es en la más amplia libertad para la imaginación, que esta virtud occidental requiere para su subsistencia y vida progresiva, y no en la filosofía restringida y pasada de moda de Locke y Hume, donde la democracia del futuro deberá encontrar sus fundamentos científicos y filosóficos. En este concepto de la libertad, filosóficamente ampliada y de gran alcance, la humanidad podrá tener la visión de una "Nueva Atlántida" para el siglo XX, donde el concepto de libertad involucrará no solamente la libertad política lockeana de elegir cada uno sus representantes seculares y eclesiásticos, y la libertad económica marxista de tener qué comer, sino también la libertad psicológica latina y especialmente española de las emociones y los sentimientos. Este concepto más amplio de la libertad no es solamente negativo; es en cambio la aventura positiva de alcanzar una filosofía con fundamentos científicos, adaptada a la totalidad de los conocimientos fácticos acumulados y a todos los aspectos de la naturaleza humana. Por consiguiente, esta libertad solo se podrá justificar o salvar si proporciona un contenido a la idea del bien para el siglo XX, que propone *a priori* y verifica indirectamente *a posteriori*. ¿Cuál es este contenido?

Una respuesta completa a esta pregunta haría necesario un examen de los conceptos y postulados básicos de las diversas teorías experimentalmente verificadas por la ciencia natural de nuestro tiempo, poniendo de manifiesto, como lo hizo John Locke, la concepción del hombre como observador junto con el concepto de la naturaleza que aquélla entraña. Podrá ser necesario, antes de concluir esta indagación, detenerse en algunos aspectos de esa muy difícil tarea. De todas maneras, es bastante lo que cabe ya especificar sobre la base de los resultados de este análisis. La conclusión será tanto más convincente, amplia y digna de crédito, por cuanto no deriva solamente del

contenido técnico del conocimiento occidental de nuestros días, sino también de aquello que constituye un común denominador que corre a través de prácticamente todas las teorías científicas y filosóficas que ha propuesto el mundo de Occidente en toda su historia.

Estos elementos comunes, como lo indicaron Ortega y Einstein y como se desprendió en forma más amplia de este análisis del conocimiento occidental, constan de dos partes: 1) un factor aprehendido en forma inmediata, y 2) un componente inferido, elaborado teóricamente. Sin este último factor teórico, el conocimiento occidental en todos los campos carecería de su carácter hipotético, *a priori,* verificado en forma indirecta, sujeto a modificación como resultado de nuevas informaciones, y no exhibiría tampoco la sucesión y conflicto entre ideologías o utopías rivales. Sin el componente inmediatamente aprehendido, que funciona a veces *a posteriori,* la hipótesis teórica no podría ser comprobada empíricamente en cuanto a su verdad o falsedad y, lo que no es menos importante, no habría un mundo estéticamente luminoso susceptible de ser aprehendido en forma inmediata.

Traducido por Pablo Levín

NOTAS BIOGRAFICAS SOBRE LOS COLABORADORES *

ABEL, THEODORE F. (1896-), nacido en Lodz, Polonia, y emigrado en su niñez a los Estados Unidos. Se educó en la Columbia University en sus estudios de pre-graduado y graduado. Fue miembro del cuerpo de profesores de la Cornell University y de la University of Illinois, y profesor asociado de Sociología en la Columbia University, ocupando actualmente el cargo de Director del Departamento de Sociología en Hunter College, en Nueva York. Además de su famoso ensayo *The Operation called Versteben*, ha colaborado frecuentemente en el *American Journal of Sociology* y en la *American Sociological Review*. Es autor de *Systematic Sociology in Germany*.

* Nunca se subrayará bastante que una importante parte de la preparación para el trabajo de investigación consiste en aprender a utilizar las fuentes bibliográficas. Es importante porque toda investigación implica inevitablemente el uso de libros, panfletos, periódicos y materiales documentales. Esto se aplica tanto a la preparación de bosquejos biográficos como al campo de la investigación empírica. Las notas biográficas siguientes comprenden básicamente dos partes: una incluye los materiales relativos a la historia educacional y personal de cada colaborador; la otra, los relativos a sus contribuciones a la literatura del área específica de que se trata. Quisiera dejar aclarado que estos comentarios biográficos y bibliográficos son en su mayor parte de carácter selectivo y no inclusivo. Por esa razón, aprovecho esta oportunidad para enumerar las fuentes de las que se ha obtenido la información, a la vez como expresión de reconocimiento y, no menos, como una guía para aquellos lectores que desearan obtener información adicional sobre los colaboradores.

Información bibliográfica: Biblio-Catalogue Français; Deutsche Bibliographie / Deutschen Bibliothek; Jahresverz Eichnis des Deutschen Schriftums; Library of Congress Catalogs / The National Union Catalog; Schweizer Bücherverzeichnis: Katalog der Schweizerischen Landesbibliothek; Whitaker's Cumulative Book List.

Información biográfica: American Men of Science; Biography Index; Current Biography; Dictionary of American Biography; Dictionary of National Biography; Dictionaire de Biographie Française Contemporain; Dictionaire de Biographie Française; Directory of American Scholars; Directory of The American Political Science Association; Encyclopaedia Britannica; Encyclopaedia of the Social Sciences; Grand Larousse Encyclopedique; Leaders in Education; Neue Deutsche Biographie; Twentieth Century Authors, Wer ist wer; Who was who; Who's who Annual; Who's who in American Education; Who's who in France; Dictionnaire Biographique; Who's who in Germany; Who's who in Latin America; Who's who of American Women. — (*Nota del E.*)

NOTAS BIOGRÁFICAS SOBRE LOS COLABORADORES

BARZUN, JACQUES (1907-), nacido en Creteil, Francia, y educado en el Columbia College y la Columbia University, en los Estados Unidos. Ha estado relacionado con la Columbia University desde 1928: primero como instructor, luego como profesor de Historia y actualmente como decano de las Facultades de Graduados. Ha enseñado también en el Sarah Lawrence College y en Cambridge University. Es autor de *History of Modern European Thought and Cultura; The French Race: Theories of Its Origins and Their Political Implications; Teacher in America; Darwin, Marx, Wagner: Critique of A Heritage; Berlioz and The Romantic Century.*

BENEDICT, RUTH (1887-1948), nacida en la ciudad de Nueva York, EE. UU. Se educó en el Vassar College y más tarde en la Columbia University bajo la tutoría de Franz Boas y Edward Sapir. Posteriormente fue profesora Asociada de Antropología en Columbia. Desempeñó varios cargos profesionales, incluyendo el de presidente de la Sociedad Etnológica Norteamericana. Entre sus muchos escritos se cuentan: *Concept of the Guardian Spirit in North America; Patterns of Culture, Zuñi Mythology; Race, Science and Politics; The Chrysanthemum and The Sword.*

BERNAL, JOHN D. (1901-), nacido en Menagh, Irlanda. Se educó en Inglaterra en Cantab., y en el Emmanuel College de la Cambridge University. Es conferenciante y Director Asistente de Investigación en Cristalografía, en la Cambridge University. Es miembro prominente de una cantidad de organizaciones científicas, como Fellow de la Royal Society; profesor honorario en la Universidad de Moscú; Miembro Extranjero de la Academia de Ciencias de la U. R. S. S. Es autor de *The Social Function of Science; The Freedom of Necessity; The Physical Basis of Life; Marx and Science; Science and Industry in the Nineteenth Century; Science in History; World without War.*

BLOCH, ERNST (1885-), una de las principales figuras filosóficas de Alemania. Fue profesor de Filosofía en la Universidad de Leipzig hasta 1958, año en que se retiró. Es uno de los fundadores de la *Deutsche Zeitscrift für Philosophie.* Durante la época nazi estuvo exiliado en los Estados Unidos. Entre sus numerosos escritos se cuentan: *Freiheit und Ordnung; Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere; Differenzierungen im Begriff Fortschritt; Das Prinzip Hoffnung; Geist der Utopie; Erbschaft dieser Zeit.*

BOTTOMORE, THOMAS B. (1923-). Sociólogo británico. Es *lecturer* en Sociología en la London School of Economics and Political Science (Universidad de Londres). También es editor del *British Journal of Sociology* y ex presidente de la International Sociological Association. Su principal campo de especialización es la estratificación social en las sociedades contemporáneas. Es autor de *Classes in Modern Society* y co-editor de *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy.* Actualmente

prepara la publicación de un estudio sociológico sobre el servicio civil superior en Francia, basado en investigaciones que dirigió en ese país entre 1953 y 1957.

CANTRIL, A. HADLEY (1906-), nacido en Hyrum, Utah, EE. UU. Se educó en el Dartmouth College, la Munich University, la Berlin University y la Harvard University. Ha enseñado en el Dartmouth College, la Harvard University y la Columbia University. Actualmente es profesor de Psicología en la Princeton University. Entre sus cargos no-académicos se cuentan el de director del Proyecto sobre Tensiones Sociales de la UNESCO, presidente del Instituto for Social Resettlement, y consultor para la Marina y el Departamento de Estado de los EE. UU. Entre sus principales escritos se cuentan *The Psychology of Social Movements; The Invasion from Mars; The Why of Man's Experience;* es co-autor, además, de *Reflections On The Human Venture,* y *The Politics of Despair.*

CASSIRER, ERNST (1874-1945), fue la figura más destacada entre los que retomaron y siguieron la línea de la filosofía neo-kantiana de la escuela de Marburgo, en conexión con el conocimiento científico. Las investigaciones que realizó en el campo de las matemáticas y la temprana atención que dedicó al conocimiento químico y físico, a la luz de la teoría de la relatividad de Einstein, son muy importantes. Sus trabajos sociológicos incluyen estudios sobre el mito, el lenguaje y el Estado. Murió siendo profesor de Filosofía en la Yale University. Sus obras principales son, *Das Erkenntnis probleme; Substanz und Funktionsbegriff; Philosophie der Symbolischen Forme; Phänomenologie der Erkenntnis; The Myth of the State; Myth and Language;* y *Philosophy of the Enlightenment.*

COHEN, ROBERT S. (1923-), nacido en la ciudad de Nueva York, EE.UU. Se educó en la Wesleyan University y la Yale University. Fue miembro del National Research Council en 1946-48, y anteriormente miembro de la Joint Communication Board, U. S. Joint Chiefs of Staff, en 1944-46. Ha enseñado en la Yale University, en la Wesleyan University, y es actualmente profesor y presidente del Departamento de Física de la Boston University. Está editando los trabajos de Max Raphael para la Bollingen Foundation. Sus escritos cubren los campos de empirismo lógico y las ciencias naturales, el materialismo dialéctico y la ciencia, la educación científica general y la termodinámica. Colaboró en los volúmenes *The Validation of Scientific Theories* (editado por P. Frank) y *The Philosophy of Rudolph Carnap* (editado por P. A. Schilpp).

COPELAND, LEWIS C. (1909-), nacido en Houston, Texas, EE. UU. Estudió en la Texas Christian University, la Chicago University y la Duke University. Enseñó en la Duke University antes de asumir su actual posición de profesor de Sociología Estadística en la Universidad de Tennessee. Previamente fue investigador económico para la Administración

del Valle del Tennessee (Tennessee Valley Authority: TVA). Sus artículos publicados se han ocupado principalmente de metodología estadística, técnicas de investigación en ciencia social y problemas de distribución del ingreso.

DAHRENDORF, RALF (1923-), sociólogo y filósofo alemán. Se educó en la Universidad de Hamburgo, donde es actualmente profesor de Teoría Social. En 1959-1960 fue profesor visitante en la University of California. Ha enseñado también en el Instituto of Advanced Studies de la Stanford University. Es el autor de *Der Begriff des Gerechten im Denken von Karl Marx; Industrie und Betriebssoziologie; Marx in Perspektive: Die Idee des Gerechten in Denken von Karl Marx; Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft; Homo Sociologieus.* También ha aportado serias contribuciones en publicaciones sociológicas tanto de Alemania como de los Estados Unidos.

DAVIS, ARTHUR K. (1916-), nacido en Calais, Vermont, EE. UU. Se educó en la Harvard University, en la que recibió su preparación de estudiante y graduado. Ha enseñado en Harvard, en el Union College, en la Vermont University, y ha sido profesor visitante en las Universidades de Columbia y Pennsylvania. Actualmente es profesor de Sociología en la Universidad de Saskatchewan en Canadá. Es ex comandante de la Reserva Naval de los EE. UU. Sus escritos sobre teoría sociológica, socialismo y filosofía social han aparecido en el *Journal of American Sociology, Philosophy and Phenomenological Research* y la *Monthly Review.*

DE GRÉ, GERARD (1915-), nacido en La Habana, Cuba, y criado en los Estados Unidos. Estudió en el City College de Nueva York y más tarde en la Columbia University. Ha enseñado en la Butler University, en el St. Lawrence College, y es actualmente profesor de Sociología y Filosofía Social en el Bard College. Fue conferenciante Fulbright en 1954-55 y nuevamente en 1959. Es autor de *Society and Ideology* y de *Science as a Social Institution,* así como de varios trabajos sobre la sociología del conocimiento.

ELIADE, MIRCEA (1907-), nacido en Bucarest, Rumania. Luego de graduarse en Literatura estudió Filosofía en la Universidad de Calcuta. Su disertación *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne,* fue publicada en París y Bucarest en 1936. Enseñó diversas materias en las universidades de Bucarest, Roma, Marburgo, Munich, Uppsala y Lund; también en la École des Hautes Études de la Sorbona, en el Instituto Italiano per l'Estremo Oriente, y en el Instituto de Jung en Zurich. Desde 1957 es profesor de Historia de la Religión en la Universidad de Chicago. Entre sus publicaciones se cuentan: *The Myth of the Eternal Return; Patterns in Comparative Religion; Birth and Rebirth; Yoga, Immortality and Freedom; The Sacred and the Profane; Le Chamanisme;*

Images et Symboles; Forgerons et Alchemistes, y *Mythes, Rêves et Mystères.*

FREUD, SIGMUND (1856-1939), nacido en Freiberg, Moravia. Recibió su preparación médica en la Universidad de Viena. Vivió en esta ciudad la mayor parte de su vida, hasta que se vio forzado a abandonarla por las presiones nazis. Fue durante mucho tiempo presidente y profesor de Neurología en la Universidad de Viena. Es universalmente conocido como fundador y primer motor de la escuela psicoanalítica. Fue director de *The International Journal of Psychoanalysis* hasta su muerte. Sus escritos más ampliamente conocidos son: *Historia del Psicoanálisis; Tótem y Tabú; Introducción General al Psicoanálisis; El Problema del Análisis Profano; Psicopatología de la Vida Cotidiana; La Interpretación de los Sueños; El Porvenir de una Ilusión* y *El Malestar en la Cultura.*

GERMANI, GINO (1911-), nacido en Roma, Italia. Estudió en la Facultad de Ciencias Económicas de Roma; se radicó luego en la Argentina, donde estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha enseñado en varias instituciones de enseñanza superior, del país y del exterior. Ha impulsado el desarrollo de los estudios sociológicos en la Argentina. Actualmente dirige el Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado numerosos trabajos sobre morfología social, psicología social y metodología de la sociología, entre los que se cuentan *Estructura Social de la Argentina; Estudios de Psicología Social; La Sociología Científica; Politica e Massa; Teoría e Investigación en la Sociología Empírica,* y más recientemente, *Política y Sociedad en una época de transición.*

GITTLER, JOSEPH BERTRAM (1912-), nacido en la ciudad de Nueva York, EE.UU. Se educó en la Universidad de Georgia y en la de Chicago. Ha enseñado en la Universidad de Georgia, en la Drake University, en la que fue presidente del departamento de Sociología, y en el Iowa State College. Es actualmente profesor de Sociología y cabeza del departamento en la Universidad de Rochester. Fue consultor civil de la Fuerza Aérea de los Estados Unidos y vicepresidente de la Sociedad Sociológica del Medio Oeste. Es autor de *Social Thought Among The Greeks; Social Dynamics; Minority Groups in the United States.*

HONIGSHEIM, PAUL (1885-1963), nacido en Düsseldorf, Alemania. Estudió en las universidades de Bonn, Berlín y Heidelberg. Fue bibliotecario y director de la sección de París del Instituto de Investigación Social. Ha enseñado en la Universidad de Panamá, fue profesor de Sociología y Antropología en la Michigan State University, llegando a ser profesor emérito en la misma institución. Fue asesor educacional de la Radio RIAS en Alemania, a la que ha aportado una cantidad de trabajos significativos que se extienden desde la historia del indio americano hasta la sociología del conocimiento. Además de sus numerosos trabajos

para publicaciones especializadas, ha colaborado en los siguientes libros: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften; Die Lehre von der Gesellschaft; Georg Simmel, 1858-1918;* y *Versuche zu einer Soziologie des Wissens.*

HOROWITZ, IRVING L. (1929-), nacido en Harlem, Nueva York, EE.UU. Se educó en el City College of New York, la Columbia University y la Brandeis University. Ha enseñado en Hobart and William Smith Colleges, en el Bard College, la Buffalo University, la State University of New York y en la Universidad de Buenos Aires, en la que fue profesor visitante en el Instituto de Sociología. Actualmente es profesor del Departamento de Sociología y Antropología en Washington University. Es autor de *The Idea of War and Peace in Contemporary Philosophy,* obra por la que recibió una mención de la Fundación Carnegie para la Paz Internacional. Ha escrito también *Science, Philosophy and the Sociology of Knowledge; Radicalism and the Revolt Against Reason; The War Game; The New Sociology,* además de numerosos trabajos más cortos de ensayo y crítica.

LAVINE, THELMA Z. (1915-), nacida en Boston, Massachusetts, EE.UU. Se educó en el Radcliffe College, donde cursó sus estudios de pre-graduada y graduada. Enseñó en el Smith College, en el Wells College, en el Brooklyn College y es actualmente profesora asociada de Filosofía en la Universidad de Maryland. Ha escrito trabajos para importantes publicaciones filosóficas, y colaborado en el volumen *Naturalism and the Human Spirit* (editado por Krikorian). Sus principales campos de interés son la sociología del conocimiento, la filosofía social y la historia de la filosofía.

LAZARSFELD, PAUL F. (1901-), nacido en Viena, Austria, donde concluyó sus estudios en la Universidad de Viena. Es actualmente profesor visitante de la Fundación Ford en la Escuela para Graduados de Educación Comercial de la Harvard University. Desde 1940 ha sido profesor de Sociología en la Columbia University; director asociado del Bureau de Investigación Social Aplicada, y consultor gubernamental sobre comunicaciones de masa. Es considerado el más fuerte representante de la tendencia empirista en la sociología norteamericana. Entre sus muchas publicaciones se cuentan: *Research Memorandum on the Family in the Depression; The People's Choice; The People Look At Radio; The American Mind;* y *Studies in the Scope and Method of "The American Soldier".* Es editor de *The Language of Social Research* y de *Mathematical Thinking in the Social Sciences.*

LEVINE, JEROME M. (1926-), psicólogo social norteamericano. Profesor de psicología en The City College of New York, City University of New York. Colaborador del *Journal of Abnormal and Social Psy-*

chology, y del *Journal of Genetic Psychology*. Es también autor contribuyente de *Reading in Social Psychology*.

LIPSET, SEYMOUR M. (1927-), profesor de Sociología en la University of California en Berkeley; anteriormente enseñó en la University of Toronto y en la Columbia University. También ha estado en calidad de profesor visitante en la Yale University, en la Free University of Berlin y en el Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences. Se educó en el City College of New York, y luego prosiguió sus estudios superiores en la Columbia University. Es autor de *Agrarian Socialism*, y *Political Man: The Social Bases of Politics*. Junto con Reinhard Bendix es co-autor de *Social Mobility in Industrial Society*, y co-editor de *Class, Status and Power*. Como autor sus colaboraciones aparecen en los periódicos especializados y populares más importantes. Actuó como consultante profesional para Fund for the Republic, la Anti-Defamation League y la President's Commission on National Values.

LUKACS, GEORG (1885-), nacido en Budapest, Hungría, y educado en el neo-irracionalismo pan-trágico alemán de comienzos de siglo. Durante este período escribió *Die Seele und die Formen*. Antes de la primera guerra mundial, Lukacs entró en contacto con Max Weber, con quien estudió. En este período, escribió *Theorie des Romans*. Después de la guerra, se hizo marxista y tomó parte en los sucesos revolucionarios de Hungría. Su marxismo racionalista independiente ejerció una gran influencia en Europa Central. Continuó jugando un rol político, que culminó con el levantamiento húngaro de 1956, tras lo cual fue expulsado por actividades contrarrevolucionarias. Más tarde pudo volver a la Universidad de Budapest, en la que es profesor de Filosofía y Estética. Sus trabajos más significativos de este último período son: *Geschichte un Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik; Existentialisme ou Marxisme?; Studies in European Realism; Die Zerstörung der Vernunft*. Ha estado trabajando en la terminación de una obra en gran escala sobre las raíces sociales del arte.

LYNTON, R. P. (1919-). Sociólogo y estadista inglés. Es analista social consultor del British Institute of Management. Es Investigador Asociado del Proyecto sobre Tensiones y Tecnología de la UNESCO. Entre sus escritos se cuentan *Incentives and Management in British Industry;* en colaboración con Jerome F. Scott ha escrito *The Community Factor in Modern Technology*, e *Introducing Factory Employment Into A Small Community*.

MALINOWSKI, BRONISLAW (1884-1942), hijo de inmigrantes polacos. Estudió en la Universidad Polaca de Cracovia, tras lo cual pasó a Inglaterra. Los resultados de sus trabajos de campo en Nueva Guinea y Melanesia están registrados en sus contribuciones a numerosas publicaciones científicas. Fue profesor de Antropología en la Universidad de Londres

hasta su muerte. Entre sus principales trabajos se cuentan *The Family Among The Australian Aborigines; Argonauts of the Western Pacific; Crime and Custom in Savage Society; The Father in Primitive Psychology; Sex and Repression in Savage Society*, y *The Sexual Life of Savages.*

MANNHEIM, KARL (1893-1947), nacido en Budapest, Hungría, y fallecido en Londres, Inglaterra, a la que emigró durante la época nazi. Su carrera profesional incluye cargos docentes en las universidades de Frankfurt y Londres. Su carrera intelectual cubre una gama desde el marxismo, el pragmatismo, el fenomenalismo hasta una preocupación final por la teología cristiana. Junto con Max Scheler, es considerado uno de los fundadores de la sociología del conocimiento. Entre sus obras principales se encuentran: *Ideology and Utopia; Essays in the Sociology of Knowledge; Essays on Sociology and Social Psychology; Freedom, Power and Democratic Planning; Man and Society in an Age of Social Reconstruction*, y *Essays on the Sociology of Culture.*

MAQUET, JACQUES J. (1919-). Teólogo y científico social belga. Fue profesor de Teoría Social en la Universidad de Lovaina, Institut de Recherches Economiques et Sociales. Actualmente es profesor de Sociología en la Universidad del Congo Belga. Es autor de *Sociologie de la Connaissance, sa structure et ses rapports avec la Philosophie de la Connaissance*, y *Le Système des Relations Sociales dans le Ruanda ancien.*

MARX, KARL (1818-1883), hijo de una próspera familia prusiana, se educó en las Universidades de Bonn y Berlín. En Berlín recibió la influencia de la filosofía de Hegel, que le permitió fusionar el materialismo francés, la economía clásica inglesa y el pensamiento especulativo alemán en una filosofía materialista dialéctica. Exiliado político durante la mayor parte de su vida, Marx vivió y trabajó en París, Bruselas y Londres durante la mayor parte de su vida madura. Actuó como organizador e ideólogo en muchas organizaciones políticas obreras y fue el principal portavoz de la Primera Internacional. Fue, junto con su colaborador Engels, un fecundo escritor sobre cuestiones sociales. Sus trabajos más prominentes son: *El Manifiesto Comunista; El Capital; Crítica de la Economía Política; Manuscritos Económico-filosóficos; La Sagrada Familia; La Ideología Alemana; Miseria de la Filosofía*, y un gran número de trabajos más cortos, muchos de ellos escritos en colaboración con Engels.

MERTON, ROBERT K. (1910-), nacido en Filadelfia, Pennsylvania, EE.UU. Estudió en la Temple University y en la Harvard University. Ha enseñado en la Harvard University y en la Tulane University. Actualmente es profesor de Sociología en la Columbia University, y es también director asociado de la Oficina de Investigación Social Aplicada. Ha sido presidente de la American Sociological Society y miembro de la American Academy of Arts and Sciences. Entre sus obras más notables y

mejor conocidas se cuentan: *Social Theory and Social Structure; Science, Technology and Society in 17th Century England; Mass Persuasion; Continuities in Social Research: Studies in the Scope and Method of "The American Soldier"*; ha editado también un *Reader in Bureaucracy.*

MICHELS, ROBERT (1876-1936), nacido en Colonia, Alemania. Sin embargo, a raíz de su origen familiar no adhirió a ninguna bandera, sino que perteneció más bien a la cultura occidental. Descendiente de italianos, estudió en París, Munich, Leipzig, Halle y Turín. Sus actividades juveniles como miembro del movimiento sindicalista-socialista lo excluyeron de un nombramiento académico en Alemania. Entró en el cuerpo profesoral de la Universidad de Turín y se radicó en Italia. También dictó cursos en la Universidad de Chicago y en la Universidad de Roma, de los que surgió su *Corso di Sociologia Politica.* Es autor también de una de las obras más famosas de la sociología política: *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy.*

MILLS, C. WRIGHT (1916-1962), nacido en Waco, Texas, EE.UU. Se educó en las Universidades de Texas y Wisconsin. Fue primero profesor asociado de Sociología en la Maryland University; Guggenheim Fellow en 1945-46; director de la División de Investigación sobre el Movimiento Obrero de la Oficina de Investigación Social Aplicada en Columbia. Fue profesor asociado de Sociología en la Columbia University. Ha enseñado también en la Chicago University, Brandeis University y en el William A. White Institute of Psychiatry. Entre sus obras más conocidas se cuentan: *The New Men of Power; The Sociological Imagination; Power, Politics and People* (ed. I. L. Horowitz); *White Collar; The Power Elite;* en colaboración con H. H. Gerth, *Character and Social Structure.* Es co-editor de *From Max Weber; Essays in Sociology.*

MOORE, STANLEY W. (1914-), nacido en Oakland, California, EE.UU. Estudió filosofía, complementada con economía, en las Universidades de California y Harvard, y posteriormente en las de Cambridge y Columbia. Ha enseñado en la Universidad de California, y fue luego profesor de Filosofía y Humanidades en el Reed College. Vive actualmente en la ciudad de Nueva York, donde es *lecturer* en el Barnard College. Es autor de *The Critique of Capitalist Democracy: An Introduction to the Theory of the State in Marx, Engels and Lenin.*

MURPHY, GARDNER (1895-), nacido en Chillicotte, Ohio, EE. UU. Se educó en las Universidades de Yale, Harvard y Columbia. Ha sido profesor y presidente del Departamento de Psicología en el City College of New York. Es actualmente director residente de las Fundaciones Menninger en Topeka, Kansas. Ha sido presidente de la American Psychological Association y también de la Education Psychology Association. Entre sus muchos escritos se cuentan trabajos sobre desarrollo de la

personalidad, historia de la psicología y la psiquiatría, psicología social, y sobre parapsicología, área por la que se ha interesado recientemente.

NAESS, ARNE (1918-), nacido en Oslo, Noruega. Actualmente es profesor de Filosofía en la Universidad de Oslo. Ha sido miembro del Consejo Noruego de Ciencias y Humanidades. Es autor de *Erkenntnis als wissenschaftliches Verhalten; Truth as Conceived by Those Who Are Not Professional Philosophers; Filosofische Problemer; Interpretation and Preciseness.* En un trabajo reciente se ha ocupado del análisis semántico de cuestiones políticas: *Democracy, Ideology and Objectivity: Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy.* Es editor de *Inquiry.*

NEGLEY, GLENN ROBERT (1907-), filósofo norteamericano y teórico social. Actualmente es profesor de Filosofía en la Duke University, en Durham, North Carolina. Entre sus escritos se encuenrtan: *The Organization of Knowledge;* y junto con J. Max Patrick, de Queens College, en Nueva York, *The Quest for Utopia: an Anthology of Imaginary Societies.*

NETTLER, GWYNN (1913-), nacida en la ciudad de Nueva York, EE.UU. Se educó en el Claremont College, la Universidad de California en Los Ángeles, y en la Stanford University. Entre sus cargos docentes se cuentan profesorados en la Stanford University, el Reed College y la Washington University. Es actualmente *lecturer* en Psicología Social en el Monterey Peninsula College. También es consultora de la Comisión de Planificación de Houston, Texas. Es autora de diversos artículos sobre la medición del conocimiento, la ideología y la alienación, que han aparecido en el *American Journal of Sociology* y en la *American Sociological Review.*

NORTHROP, FILMER STUART CUCKOW (1893-). Se educó en el Beloit College, en la Yale University y en la Harvard University. Primero fue profesor viajero en la Harvard University. Ha enseñado en el Stillman College, en la New York University, la Virginia University y la Hawaii University. Ha estado asociado con la Yale University por muchos años, y actualmente es en ella Sterling Professor de Filosofía y Derecho. Ha sido vicepresidente de la American Association of Arts and Sciences, y miembro de la American Academy of Arts and Sciences. Entre sus escritos más conocidos se cuentan: *The Meeting of East and West; Science and First Principles; The Logic of the Sciences and the Humanities; The Taming of the Nations; Philosophical Anthropology and Practical Politics.*

PARETO VILFREDO —Marchese di Parizi— (1848-1923), filósofo, sociólogo y político italiano. Empezó su carrera, igual que Comte y Sorel, como ingeniero profesional, habiéndose educado principalmente en matemáticas y física. En 1893, después de abandonar la ingeniería, asumió el cargo de profesor de Economía Política en la Universidad de Lausana. Es

conocido como uno de los creadores de la escuela del neo-realismo, y como un pionero en el estudio de las *élites* políticas y de la composición socioeconómica de los partidos. Entre sus principales escritos se cuentan: *Cours d'Economie Politique; Manuale d'Economia Politica; La Mythe Vertuiste et la Litterature Immorale; Les Systèmes Socialistes; Fatti e Teories.* Su obra más famosa es el *Trattato de Sociologie Generale,* en varios volúmenes. Fue editor de *La Ronda,* y más tarde del *Giornale degli Economiste e Rivista di Statistica.*

PARSONS TALCOTT (1902-), nacido en Colorado, EE. UU. Estudió en el Amherst College, la London School of Economics y en la Universidad de Heidelberg. Enseñó Economía en el Amherst College y más tarde en Harvard. Desde 1931 hasta el presente, Parsons ha estado vinculado con Harvard: primero como instructor, luego como profesor de Sociología. En 1944, asumió la presidencia del Departamento de Sociología. Al mismo tiempo, desempeñó las funciones de presidente del Departamento de Relaciones Sociales desde su creación en 1946 hasta 1956. Ha sido profesor visitante en las Universidades de Columbia, Chicago y Cambridge. Fue elegido presidente de la American Sociological Society en 1949. Entre sus trabajos más importantes se encuentran: *The Structure of the Social Action; The Social System; Essays in Sociological Theory Pure and Applied;* y con E. A. Shils, *Towards A General Theory of Action; Economy and Society; Structure and Process in Modern Societies.*

PATRICK, J. MAX (1911-). Se educó en la University of Toronto, en la American University, y en Oxford University. Actualmente es profesor de inglés en el Queens College, en Nueva York. Anteriormente enseñó en la University of Buffalo, en el Emory College, y en la Florida University. Es el editor de *Neo-Latin News; Seventeenth Century News;* y co-autor, junto con Glenn Negley, de *The Quest for Utopia.* Es colaborador asociado de Advancement of Education.

REICHENBACH, HANS (1891-1959), nacido en Hamburgo, Alemania. Se educó en las universidades de Stuttgart, Berlín, Munich y Göttingen. Fue primero *Privatdozent* y luego profesor de Filosofía en la Universidad de Stuttgart. También fue profesor visitante en la Universidad de Berlín. Después de salir de Alemania en 1933, fue profesor visitante en la Universidad de Estambul, en la de Colombia y en el City College of New York. Su último cargo docente fue en la Universidad de California. Fue editor de *Erkenntnis,* y co-editor del *Journal of Unified Science.* Desempeñó el cargo de presidente de la American Philosophical Association en 1947. Entre sus trabajos más conocidos se cuentan: *Logic: Theory of Probability; The Rise of Scientific Philosophy; Experience and Prediction,* y *Elements of Symbolic Logic.*

RIESMAN, DAVID (1909-), nacido en la ciudad de Nueva York, EE.UU. Estudió Derecho en la Harvard University. Sirvió como funcio-

nario en la Suprema Corte de los EE. UU.; luego fue profesor de Derecho en Buffalo y más tarde en Yale. Ha sido profesor de Sociología en la Universidad de Chicago y luego en Harvard desde 1949. Es autor de obras muy conocidas, tales como *The Lonely Crowd, A Study of the Changing American Character; Faces in the Crowd; Individualism Reconsidered,* y una biografía intelectual de *Thorstein Veblen.*

Roucek, Joseph S. (1902-), nacido en Slany, Checoslovaquia. Estudió en la Universidad Charles de Praga, el Hastings College, Occidental College, Universidad de California, New York University y Pennsylvania State University. Ha cumplido funciones docentes en el Centenary Junior College y en el Hofstra College. Actualmente es profesor y presidente del Departamento de Sociología de la Universidad de Bridgeport en Connecticut. Es autor de *One America; Social Control, Introduction to Political Science,* así como de muchos trabajos sobre ideologías políticas y sociales. Fue condecorado con la Orden de la Corona de Yugoslavia.

Ruyer, Raymond (1902-), nacido en Nancy, Francia. Es profesor de Filosofía en la Sorbona. Su obra es considerada como una de las más originales producidas en Francia en la actualidad. Sus principales áreas de interés son la ontología y la teoría social. Entre sus escritos principales se cuentan: *La conscience et le corps; Neo-Finalisme; L'Utopie et les utopistes* y *La Cybernetique et l'Origine de l'Information.*

Scheler, Max F. (1874-1928), filósofo y sociólogo alemán, seguidor de Brentano y Husserl. En los últimos años de su vida se interesó por las condiciones sociales de la cultura superior y sobre todo por la sociología del conocimiento. El fundamento último de sus concepciones debía recibir expresión unificada en una "antropología filosófica", de la que solo algunas partes quedaron completas. Es considerado, junto con Mannheim, fundador de la sociología del conocimiento. Entre sus obras más difundidas se cuentan: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik; Vom Umsturz der Werte; Vom Ewigen im Menschen; Religiose Erneurung, Wesen und Formen der Sympathie; Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre; Die Wissensformen und die Gesellschaft* y *Die Stellung des Menschen im Kosmos.*

Schütz, Alfred (1899-1960), nacido en Viena, Austria. Se educó en la Universidad de Viena, en la que se graduó en Derecho. Desde que dejó Alemania hasta su muerte, fue profesor de Sociología en la Facultad de Graduados de la New School for Social Research de Nueva York. Fue uno de los principales fundadores de la escuela fenomenológica de sociología. Sus trabajos incluyen "Phenomenology and the Social Sciences"; "On Multiple Realities"; "Symbol, Reality and Society" (todos publicados en la revista *Philosophy and Phenomenological Research).* Es autor de *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie,* que fue publicado poco antes de su muerte.

SCHUMPETER, JOSEPH A. (1883-1950), afamado economista austríaco, considerado como heredero por excelencia de la escuela económica de Viena fundada por Böhm-Bawerk y Wieser. Recibió su educación en la Universidad de Viena, y después de diversos cargos académicos, que incluyeron el de profesor visitante de Economía en la Columbia University, y una posición similar en la Universidad de Bonn, Alemania, emigró y se estableció en los EE.UU. donde ejerció el cargo de profesor de Teoría Económica en la Universidad de Harvard desde 1932 hasta su retiro. Entre sus principales trabajos pueden mencionarse: *Capitalsm, Socialism and Democracy; Ten Great Economists from Marx to Keynes; Epochen der Dogmen und Methodengeschichte; History of Economic Analysis; Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung; Zur Soziologie der Imperialismen; Die sozialen Klassen im ethnisch homogenen Milieu.*

SCOTT, JEROME F. (1921-), sociólogo y estadista social inglés. Actualmente es analista social consultor del British Institute of Management. Es investigador asociado en el Proyecto sobre Tensiones y Tecnología de la UNESCO. Es autor de *The Community Factor in Modern Technology;* co-autor con G. C. Homans de *Reflections On The Wildcat Strikes;* y con R. P. Lynton, de *Three Studies in Management; Introducing Factory Employment Into A Small Community;* y con J. B. Fox, de *Absenteeism, Management Problem.*

SIMMEL, GEORG (1858-1918), nacido en Berlín, Alemania. Fue *Privatdozent* en Filosofía en la Universidad de Berlín a los 27 años, posición que retuvo hasta 1914, cuando a los 54 años asumió el cargo de profesor de Filosofía en la Universidad de Estrasburgo, superando las objeciones de una administración antisemita. Enseñó allí hasta su muerte. Su definición de la sociología como ciencia formal, como la lógica de las ciencias sociales, sigue siendo el punto de anclaje de las sociologías empíricas contemporáneas. Su trabajo más famoso es *Soziologie;* otras obras suyas son *Grundfragen der Soziologie; Ueber soziale Differenzierung; Soziologische und Psychologische Untersuchungen; Einleitung in die Moralwissenschaft; Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe; Philosophie des Geldes; Die Religion; Philosophische Kultur* y *Lebensanschauung.*

SOMBART, WERNER (1863-1941), nacido en Ermsleben, Westfalia, Alemania. En 1890 fue nombrado profesor de Economía Política en la Universidad de Breslau. Fue uno de los principales protagonistas de la reforma social a favor de las clases trabajadoras. Sus escritos económicos están penetrados de análisis sociológicos de los hechos. Entre sus obras principales se cuentan: *Der Bourgeois, zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen; Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert; Deutscher Sozialismus; The Future of Capitalism; Die Juden und das Wirtschaftsleben; Die moderne Kapitalismus,* y *Sozialismus und soziale Bewegung.*

SPEIER, HANS (1905-), nacido en Berlín, Alemania, reside actualmente en Washington D. C. Se educó en la Universidad de Heidelberg. Ha enseñado en la Facultad de Graduados de la New School for Social Research; ha trabajado como analista de propaganda para el Control de Comunicaciones Federales, Oficina de Información de Guerra; y como consultor para el Departamento de Estado de los EE.UU. Actualmente es director de la RAND Corporation. Es co-autor de *War in Our Time; German Radio Propaganda;* y sus trabajos principales están reunidos en un volumen titulado: *Social Order and the Risks of War: Papers in Political Sociology; German Rearmament and Atomic War;* y *Divided Berlin.*

STARK, WERNER (1902-), nacido en Alemania, se ha radicado en Inglaterra desde la segunda guerra mundial. Se educó en las universidades de Hamburgo, Praga, Londres y Ginebra. Es en la actualidad lector de Historia de la Teoría Económica en la Universidad de Manchester. Ha sido examinador en Sociología en la Universidad de Glasgow desde 1952; fue profesor huésped en la Universidad de Cambridge de 1945 a 1951, y en Basle en 1953. Entre sus obras principales se cuentan: *The Sociology of Knowledge; An Essay in aid of A Deeper Understanding of the History of Ideas; The Ideal Foundations of Economic Thought; The History of Economics and its Relation to Social Development,* y *America: Ideal and Reality.* También ha reunido y editado los trabajos del teórico social inglés Jeremy Bentham.

WEBER, MAX (1864-1920), probablemente el más grande de los sociólogos alemanes del período clásico. Comenzó su carrera académica en el Derecho y fue *Privatdozent* en Jurisprudencia en la Universidad de Berlín. En 1893, a los 29 años, fue nombrado profesor de Economía en la Universidad de Friburgo, y pocos años después sucedió al historiador de la economía Karl Kreis en la cátedra de la Universidad de Heidelberg. Después de una seria enfermedad, durante la cual se vio obligado a renunciar a su cargo, fue profesor visitante en la Universidad de Viena, y al año siguiente se hizo profesor regular de Economía en la Universidad de Munich. Muchos de sus trabajos fueron publicados en forma de artículos y reunidos por sus discípulos después de su muerte. Su obra está dividida en tres grandes partes: la primera trata de la metodología de las ciencias sociales: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftlehre;* la segunda trata de la sociología de la religión: *Gesammelte Aufsätze sur Religionssoziologie;* la tercera es un tratado incompleto sobre teoría socio-económica general: *Wirtschaft und Gesellschaft.* Fue durante muchos años editor del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* donde sus artículos aparecieron originalmente.

WOLFF, KURT H. (1912-), nacido en Darmstadt, Alemania. Se educó en las universidades de Frankfurt, Munich y Florencia (Italia). Ha desempeñado cargos docentes en la Deutsche Schule am Mittelmier, en el

Institute Mare-Moute, en la Southern Methodist University, el Earlham College, y es actualmente profesor de Sociología en la Ohio State University. Ha tenido cargos en el Departamento de Estado de los EE.UU., en el Instituto de Investigación Social, y en el Consejo de Investigación en Ciencia Social. Además de una serie de trabajos sobre teoría social y sociología del conocimiento, ha traducido y escrito extensamente sobre Georg Simmel. Es editor de obras conmemorativas sobre *Georg Simmel,* 1858-1918, y *Emile Durkheim,* 1858-1917. También ha colaborado en el volumen *Symposium on Sociological Theory,* y ha escrito importantes artículos para *Philosophy of Science y American Journal of Sociology.*

WRONG, DENNIS H. (1923-), se educó en la Universidad de Columbia, en la que presentó su tesis sobre *Class Fertility Trends in Western Nations.* Fue primero profesor de Sociología en la Universidad de Toronto, y desempeña el mismo cargo en la actualidad en la Brown University en los EE. UU. Además de sus trabajos demográficos, tiene importantes escritos sobre sociología política. Es autor de *Population,* aparecido en la serie "Studies in Sociology" de la Random House, y ha colaborado con artículos en muchos periódicos y publicaciones profesionales.

ZILSEL, EDGAR (1891-1945), nacido en Viena, Austria. Estudió en la Universidad de Viena, en la que presentó su tesis *Ueber das Gesetz der grossen Zahlen.* Fue director del Departamento de Filosofía de la Volkshochule Wien. Más tarde, cuando estuvo exiliado en los EE. UU., se hizo miembro de la Fundación Rockefeller, luego de lo cual fue instructor en el Instituto Internacional de Investigación Social en Nueva York. Es autor de: *Das Anwendungsproblem; Die Geniereligion; Die Entstehung des Geniebegriffes; Naturphilosophie.* Arribado a los EE.UU., preparó una brillante serie de trabajos sobre sociología de la ciencia para el *Journal of the History of Ideas, Philosophy of Science* y el *American Journal of Sociology.*

La impresión de esta obra ha sido realizada en FRIGERIO *Artes Gráficas,* Perú 1257, Buenos Aires, dándose término a la misma en el mes de agosto de 1964